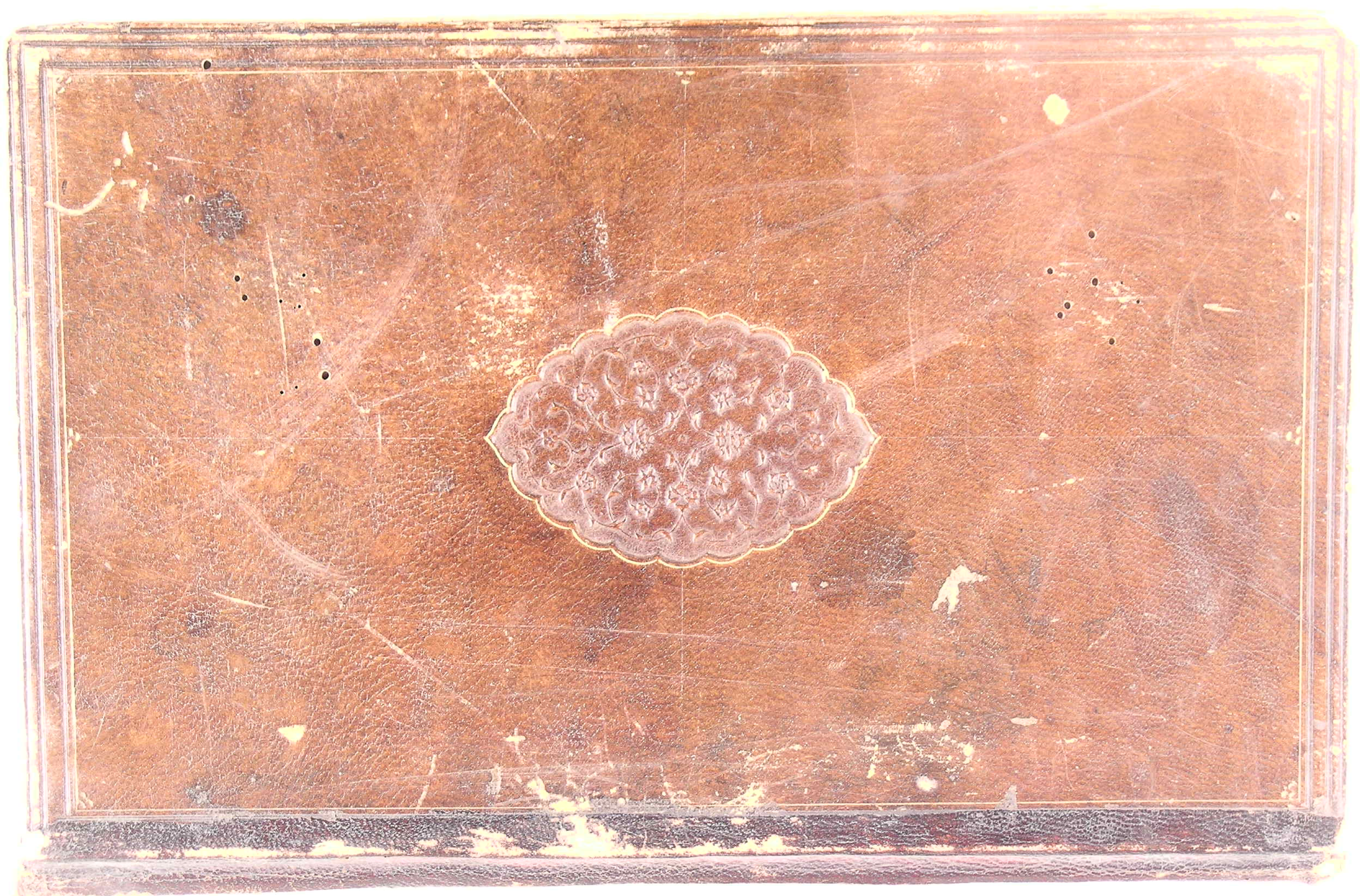


شرح منار لشرف بن كمال

١٤٢٢

السلطاني

عدد اوراق
١٣٣
١ ٢ ١
ع

عدد اوراق يوز يتمش

حرره الفقير
محمد بن علي الكوثاري

عدد اوراق مكتوبه و غير مكتوبه
يوز التمش اوج مقدما يازلن غير
صحيفه صحايف برى برينه مربوطدر
حرره الفقير مصطفى بن لطف الله

ايا رب قد احسنت عودا وبداة • الي فلم ينهض باحسانك الشكر
فمن كان ذا عذر لديك وحجة • فعذري اقراري بان ليس لي عذر

قال ارسطاطاليس اعظم الكمال محبة من قل ماله وعظم مجده
قال المتنبي فلا مجد في الدنيا لمن قل ماله ولا مال في الدنيا لمن قل مجده

لقد قل مال المرء قل بهاؤه • وضاقت عليه ارضه وسماؤه
واصبح لا يدري وان كان حازما • اقدامه خير له ام وراؤه
فان غاب لم يشتق اليه خليله • وان عاش لم يسرر صديقا بقاؤه
وللموت خير لامرء ذي خصاصة • من العيش في ذل يقل غناؤه

لقد الم يعنك الله فيما تريده • فليس لمخلوق اليه سبيل • وان هو لم ينصرك لم تلق ناصرا
وان عز انصار وجل قبيل • وان هو لم يرشدك في كل مسلك • ضللت ولو ان السماك دليل

يا نفس ان خانتك دنياك • صبرا لعل الخير عقباك
فلا الذي اغناك مفتقر • ولا الذي انشاك انساك

اصبر على تعب الادلاج والسهر • وبالرواح على الحاجات والبكر • اني وجدت وفي الايام تجربة
للصبر عاقبة محمودة الاثر • وقل من جد في امر يطالبه • فاستصحب الصبر الا فاز بالظفر

هذا دعاء سريع علمه الامام الغزالي رحمه الله لولده
وامره بقرائته في كل الاوقات خصوصا اعقاب الصلوات

اللهم اني اسالك من النعمة تمامها ومن العصمة دوامها ومن الرحمة شمولها ومن العافية حصولها ومن العيش ارغده ومن العمر اسعده ومن الاحسان اتمه ومن الانعام اعمه ومن الفضل اعذبه ومن اللطف انفعه اللهم كن لنا ولا تكن علينا اللهم اختم بالسعادة آجالنا وحقق بالزيادة آمالنا واقرن بالعافية غدونا واصالنا واجعل الى رحمتك مصيرنا ومآلنا واصبب سجال عفوك على ذنوبنا ومن علينا باصلاح عيوبنا واجعل التقوى زادنا وفي دينك اجتهادنا وعليك توكلنا واعتمادنا ثبتنا على نهج الاستقامة واعذنا في الدنيا من موجبات الندامة يوم القيامة خفف عنا ثقل الاوزار وارزقنا عيشة الابرار واعتق رقابنا ورقاب آبائنا وامهاتنا من النار واصرف عنا شر الاشرار برحمتك يا عزيز يا غفار يا كريم يا ستار يا حليم يا جبار يا الله برحمتك يا ارحم الراحمين

قال حكيم عمارة الملك بثلاثة • بامانة الوزير • ونصيحة المدبر • وعدل الامير • وفساده في خلاف هذا
وقال مالك بن دينار قرات في التورية اني انا الله لا اله الا انا قلوب الملوك ونواصيها بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه نعمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة ولا تشغلوا انفسكم بسب الملوك ولكن توبوا الي اعطفهم عليكم وروي ان عمر بن عبيد مر الى باب سليمان بن علي وهو يقطع يد سارق فقال يا عجبا من سارق البلد يقطع يد سارق البيت
من كلام الصدر الكبير الامام الفاربالي

قال أهل التحقيق إن لكل شيء زكوة وزكوة الدار بيت الضيافة وزكوة الجاه
إغاثة المستغيثين كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى فرض عليكم
زكوة جاهكم كما فرض عليكم زكوة مالكم وزكوة العلم العمل به

خلاصة الحقائق للإمام الفاريابي

حكي أن الشبلي رحمة الله عليه خدم لأربعمائة أستاذ وقال قرأت أربعة آلاف حديث
ثم اخترت منها حديثا واحدا عملت به وخليت ما سواه لأني تأملته فوجدت خلاصي
ونجاتي فيه وكان علم الأولين والآخرين كله مندرجا فيه فاكتفيت به وذلك
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبعض أصحابه اعمل لدنياك بقدر مقامك
فيها. واعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها. واعمل لله بقدر حاجتك إليه. واعمل
للنار بقدر صبرك عليها.

للإمام الغزالي رحمه الله

عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال رأس العقل أن يعفو الرجل عمن ظلمه وأن يتواضع
لمن دونه وأن يتدبر ثم يتكلم منية المفتي قيل العاقل الذي لا يصنع
في السر شيئا يستحي منه في العلانية قيل ينبغي للعاقل أن ينظر في شأنه ويعرف
أهل زمانه ويحفظ خطاء لسانه عن علي رضي الله عنه قال من عامل الناس فلم يظلمهم
وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت
أخوته عن ابن المبارك وكان من تلامذة أبي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهم
قال لقد وصف لي رجل له علم الأولين والآخرين لا أتأسف على فوات لقائه
ولقد سمعت رجلا له أدب النفس أنا أتأسف على فوات لقائه وقال من عذب لسانه
كثر إخوانه قيل من مال إلى الحق مال إليه الخلق قيل الموعظة كهف لمن وعاها

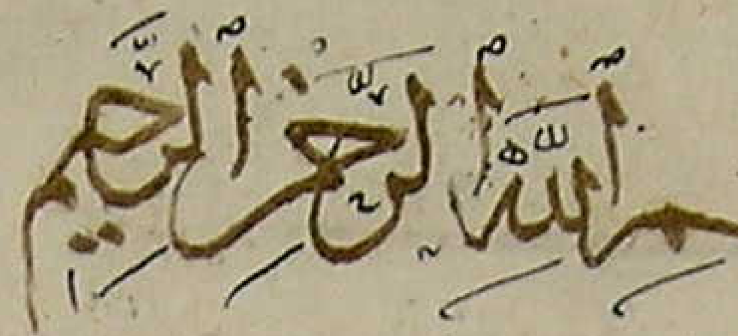
منية المفتي

لمولانا جلال الدين قدس الله روحه

هر كه ترسيد از حق وتقوى گزيد • ترسد از وى انس وجن وهر كه ديد

كتاب شرح المنار

تأليف الإمام العالم الرباني والحبر الصمداني
قدوة العلماء المتأخرين أستاذ الفضلاء المتبحرين
وارث علوم الأنبياء والمرسلين خاتم المجتهدين
شيخ الإسلام والمسلمين شرف الملة والدين
الكرلاني العلوي اللهم تغمده بالرحمة والرضوان
وأسكنه بحابيح الجنان برحمتك يا أرحم الراحمين



الحمد لله الذي شرف خواص نوع الانسان بالهداية الي مناهج استنباط الاحكام
الشرعيه وشرح قلوبهم بانوار رحمته لاستخراج لطايف النكت واقتباس غرايب
العلوم الاصليه والفرعية واكرمهم باستعداد ادراك المعارف الالهيه
والحقايق الربانيه عن الادلة العقلية والسمعيه وجعلهم ايمة يقتدي
باثارهم ويهتدي بانوارهم في المسالك العلميه والمذاهب العمليه هادين الي
طرق النجاه وداعين الي سبل الخيرات السنيه التي حارت في مواردها ومصادرها
افهام ذوي الاوهام الفاسدة الرديه وضلت في بيدائها طوايف المبدعه الملليه
فسبحانه من قادر انار منار الدين بالحجج القطعيه واعلى معالم العلم بالبراهين اليقينيه
واظهر شعائر الشرع في الملة الحنيفيه واحكم قواعد الفقه بادلته الحنفيه والصلوة
على من اختص باحسن السجيه وافضل العطيه الذي ارسل الي الناس كافة رحمة للبريه
موصلا الي السعادات السرمديه والكرامات الابديه والمقامات العليه محمد بن عبد الله
المؤيد من عند الله بالمعجزات الجليه والخفيه وعلى آله واصحابه مصابيح الدجنة ورضوان الله
على من بعدهم من المجتهدين الذين قادوا كتايب الكتاب وسنوا اسنة السنة **وبعد**
فيقول اضعف عباد الله العلي شرف بن كمال بن حسن بن علي اني كنت في حداثة سني
مشعوفا باقتناء العلوم الشرعيه واجتناء ثمارها من القواعد المرعيه اذ هي وسيلة
الزلفى وفيها شرف الاخرة والاولى حتى طالعت اكثر كتب الاصول وتتبعت ما فيها من
الابواب والفصول وقرات بعضها على الايمة الاعلام وسمعت بعضها من الاجلة الكرام
وان المختصر الموسوم بالمنار المنسوب الى الامام العلامه النسفي تغمده الله برضوانه من
بينها اجمع لامهات المسايل واحوى لمتون الدلايل واضبط لما انتشر في كتاب الشيخ الامام
فخر الاسلام ومحصول الامام فخر الانام بواهما الله دار السلام غير ان فيه غوامض اسرار
محتجبة تحت استار ودقايق نكت مع الايجاز والاختصار والمحققون من مشايخنا جزاهم الله

عن اخر الجزاء جمعوا له فوايد يرفع عنها الحجاب ويكشف عن وجهها النقاب الا ان بعضها
في غاية الاختصار غير واف لما في الكتاب وبعضها قد جرى فيه نوع من الاطناب وكشف
المصنف رحمه الله فيه تدقيق يحتاج الى تحقيق فاردت ان اجمع ما تمس الحاجة اليه وانتخب
ما هو المعول عليه واضيف اليه ما سمعته من اساتيذ المحققين وايمة المدققين فسودت اجزاء
يسيرة في مدة قليلة وطرحتها في زاوية وكان يصدني عن تبييضها مهابة العثور وخجالة
القصور ولما طرت بجناح همتي الي طواف بيت الله الحرام ناويا اداء حجة الاسلام
قاصدا الي زيارة روضة سيد الانام عليه الصلاة والسلام وحططت رحلي في ديار
الشام صينت عن استيلاء اللئام اتفقت المجالسة مع علمائها الكبار والمباحثة مع فقهائها
الاخيار فعرضت بعض الاجزاء المسوده عليهم ليتميز غثها عن سمينها وصحيحها من سقيمها
فطالعوا فيها واستحسنوها غاية الاستحسان والتمسوا تبييضها في اقرب الازمان
ليستكتبها الطلبة الاخوان والمهرة الخلان فقبلت ملتمسهم والتزمت مقترحهم وبيضتها
في طريق الحجاز مع مؤنة الارتحال والاجتياز وعدم تيسر اسباب الكتابة والاعوان
ذهابا وايابا بالظفر والاعزاز فجاء بحمد الله تعالى كما يرتضيه الاوداء وان سخطه
من في قلبه من الحسد داء وما هذا الا من كرامة اكرم المواطن وزيارة اشرف الاماكن
مع النية الصادقة الصادرة من خلوص الباطن وما كان قصدي من هذا التاليف ان ادون
اسمي في ديوان المصنفين ولا ان ادرج ذكري في طبقات المؤلفين بل الغرض الحامل
عليه رياضة الطبيعة وامتحان الجبلة وتسهيل الطريق على المتعلمين وتوسعة الباب
على المقتبسين والكريم يقيل عثرتي ويصفح عن زلتي واللئيم الذي لا يميز بين طنين
الذباب ونعيق الغراب فطعنه لا يعبا به اولو الالباب والله ملهم الحق ومعلم الصواب.
بسم الله الرحمن الرحيم والاعتماد على كرمه العمم ولطفه الجسيم •
قوله افاض الله عليه شآبيب غفرانه **اعلم** ان اصول الشرع ثلثة لما كان هذا المختصر مؤلفا
في علم اصول الفقه الذي يبحث فيه عن احوال الادلة من حيث تثبت الاحكام الشرعيه
واحوال الاحكام الشرعيه من حيث تثبت بالادلة شرع المصنف رحمه الله اولا في بيان الادلة
الاربعة

على الاحكام الشرعيه اجمالا ثم بينها ثانيا تفصيلا فالمراد من الاصول الادلة لان الاصل
ما يبتنى عليه غيره وبناء الاحكام على هذه الادله والشرع وضع الهي سايق لاولي الالباب
الى الخيرات باختيارهم المحمود وهو اما بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل او بمعنى المشروع
كالخلق بمعنى المخلوق والغرض بيان محتملات اللفظ لا تعيين المراد وان كان الظاهر
هنا ان يكون بمعنى المشروع وهو الفقه فقد رجع اصول الشرع الى اصول الفقه
وهي العبارة المشهوره فيما بينهم وسبب العدول عنها التنبيه على تعظيم الاصول
لكونها مثبته للموضوعات الالهيه والتعميم لكون الشرع متنا ولا لاصول الدين
وفروعه ونفي احتمال اراده المعنى اللقبي من اول الامر وقول من قال الفقه هو الوقوف
على الاحكام المشروعه ولا شك ان هذه الاصول مثبته للاحكام الشرعيه لا للوقوف
مردود لظهور ان المراد من الفقه الاحكام الشرعيه الفرعيه المستنبطه من هذه
الادله لكونه حقيقة عرفيه فيها وانما لم يعد العقل من الادله مع انه حجة في
الاعتقاديات والشرع يتناولها لان غرضه بيان الادله المختصه بشريعة نبينا
عليه السلام ولهذا قيدوا القياس بالمستنبط من هذه الاصول احترازا عن المعقول
المحض فلا يرد السوال بشرايع من قبلنا لانها غير مختصه او داخلة في الكتاب
والسنه ولا قول الصحابي لكونه ملحقا بالسنه لاحتمال السماع ولا التعامل لكونه
ملحقا بالاجماع ولا العمل بالاحتياط لانه ملحق بالسنه اذ هو عمل بقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما لم يقيد المصنف رحمه الله القياس بما قيد به
غيره وهو المستنبط من هذه الاصول لانه هو التعديه المخصوصة وهو فعل القايس
وليس بمستنبط منها بل المستنبط منها هو الوصف الصالح المعدل وليس يصدق احدهما
على الاخر ولهذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله والاصل الرابع هو القياس بالمعنى
المستنبط والدليل الشرعي اما مستقل في الدلاله على الحكم فهو اصل مطلقا او غير
مستقل فيها فهو اصل من وجه والاول اما في المرتبة العليا وهو الكتاب او في الوسطى
وهو السنه لتوقف حجيتها على الكتاب او في السفلى وهو الاجماع لتوقف حجيته

اشارة الى دفع اعتراض
السيد الحكيم السمرقندي رحمه الله
على صاحب التحقيق وكشفه
في التدقيق منه

اي لاصول الفقه لفظ محتمل
للمعنى اللقبي والاضافي بخلاف
اصول الشرع لانه ليس بلقب
لهذا العلم المخصوص واما قال
من اول الامر لان الاحتمال المذكور
ينتفي بعد قوله لا بد في التقسيم
باعتبار المعنى الاضافي لا اللقبي
تعرف بالتامل منه

واصول الفقه علم بالعلمية
لهذا النوع من الفن صرح به
الشارح التفتازاني في حواشي
شرح العضد

عليهما والثاني هو القياس لانه وان كان اصلا بالنسبة الى الحكم في المقيس الا انه فرع
على الحكم في المقيس عليه وعلى دليله فهو نوع ممتاز عن الاصول الثلثه فصل امتيازه وافرده
بالذكر بقوله والاصل الرابع وبهذا تبين وجه الحصر والترتيب فان قيل كما ان القياس
محتاج الى احد الاصول كذلك الاجماع يحتاج الى سند شرعي وهو احد الاصلين قلنا الاجماع
وان احتاج في تحققه الى السند الا انه لا يحتاج في الاستدلال به الى ذلك السند بل يثبت الحكم
من غير نظر اليه بخلاف القياس فانه لا يمكن الاستدلال به الا بملاحظة احد هذه الاصول
على ان الاجماع عند البعض قد يكون بدون السند بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا وانما قال
واجماع الامه اشارة الى ان المعتبر في الاجماع اجماع امة محمد عليه السلام لقوله عليه السلام
لا يجتمع امتي على الضلاله على ما يفيده الاضافه من الاختصاص قال العلامه صاحب الكشف والتحقيق
رحمه الله الاستدلال بافعال النبي عليه السلام داخل في الاستدلالات الفاسدة واعترض
عليه بانه لا يصح الادخال مطلقا لجواز الاستدلال بها على الندب والاباحه قلنا الاطلاق
ينصرف على الاستدلال بها على الوجوب باقتضاء الكمال وعليه الاستعمال في الاصطلاح
حتى صار عنده كاللقب له قوله اما الكتاب فالقران اعلم ان القران يطلق على معنيين
المجموع المشخص المعروف عند كل احد في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وايات
ويميز بينهن بفصول وغايات فبهذا الاعتبار لا يحتاج الى التعريف لعدم الخفاء فيه
فيكون تعريف الكتاب به لفظيا لكونه اشهر منه وباقي القيود للاحتراز والتمييز عن المعنى
القايم بذات الله تعالى لاطلاق القران عليه في قولهم القران غير مخلوق والمفهوم الكلي الذي
يصدق على المجموع وعلى كل جزء من اجزائه في العرف الخاص وهو الذي يبحث عنه الاصولي
لابتناء الاحكام عليه وذلك المفهوم الكلي لا يحصل الا بتحصيل صفات مشتركه بينهما مختصه
بهما لاشتراكهما فيها غيرهما وهي كونه منزلا على رسولنا مكتوبا في مصاحفنا منقولا
الينا نقلا متواترا فلهذا عقبه هذه الصفات المذكوره ولم يتعرض للاعجاز لانه ليس
بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما يتعلق بالسوره او مقدارها لقوله تعالى فاتوا بسوره
وهذا اولى مما يقال انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالته للاحكام لا تتوقف عليه وانما تتعلق

بما ذكر من الاوصاف لانا لا نم ان اصالته للاحكام تتعلق بما ذكر من الاوصاف لظهور
انه كان اصلا للاحكام ومثبتا لها قبل تحقق ذلك الاوصاف عند السماع من في رسول الله
عليه الصلوة والسلام واحترز بقوله المنزل على الرسول عما ليس بمنزل نظمه كالسنة او منزل
على غير رسولنا كساير الكتب السماوية وبقوله المكتوب في المصاحف ما نسخت تلاوته
دون الحكم وبقوله المنقول الينا نقلا متواترا ما اثبت في بعض المصاحف ونقل بطريق
الآحاد كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات فيكون قوله بلا شبهة تاكيدا وبهذا اندفع
ما قال ان في هذا التعريف دورا لان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن فانه كان متفرقا
في صحايف فجمع بين الدفتين فيكون تصوره موقوفا على تصور القرآن فدور وذلك لان
تصوره لا يتوقف على تصور القرآن الا بالمفهوم الشخصي وتوقف المفهوم الكلي عليه
لا يستلزم الدور فان قيل لا نم ان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن بل ما جمع فيه
الصحايف مطلقا فلا يتوقف تصوره على تصور القرآن قلنا احد الامرين لازم اما كون
التعريف دوريا او عدم كونه مطردا وذلك لان المصحف ان اريد به ما جمع فيه صحايف القرآن
فذاك والا لم يخرج منسوخ التلاوة بقيد المكتوب في المصاحف فلا يطرد التعريف كذا قيل
واما التسمية فالصحيح انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة
للفصل بين السور وقال صاحب التلويح رحمه الله فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر
في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان
قولهم بلا شبهة احترز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها
في اوايل السور آية من القرآن انزلت للفصل بدليل انها كتبت في المصاحف من غير
انكار السلف وفي هذا الكلام تعريض للحنفية بان متقدميهم اخرجوا التسمية من القرآن
مع ظهور الدليل على كونها من القرآن لكن المتاخرين لما راوا ضعف هذا المذهب
اختاروا كونها من القرآن من غير رواية عنهم وهذا مدفوع فان صاحب التحقيق رحمه الله
قال روي هذا المذهب عن محمد رحمه الله وهو من افاضل المتقدمين وقد صحت الرواية

عنه ايضا بقوله ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم وقد رواه عن ابي حنيفة
رحمه الله وفيه دليل على ان التسمية من القرآن حيث فصلها عن الثناء ووصلها بالقراءة فقد صحت
الرواية عن المتقدمين ايضا فان قيل الاختلاف في كونها من القرآن يورث الشبهة فيه
فكيف تثبت كونها من القرآن مع انه لا تثبت بالشبهة قلنا لا اعتبار لذلك الاختلاف لظهور
الدليل على انها منه فصح كونها منه في الصحيح من المذاهب لكن نفس الاختلاف مانع من تكفير من انكر
كونها منه وعدم جواز الصلوة في الصحيح لتمكن الشبهة في كونها آية تامة اذ الصحيح من مذهب الشافعي
رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فلا يتادى بها الفرض المقطوع به قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يتادى فرض القراءة بآية طويلة اختلف القراء في كونها آية تامة وليس كذلك
قوله وهو اسم للنظم والمعنى هذه عبارة جمهور الاصوليين وظاهرها ان القرآن اسم لمجموع اللفظ
والمعنى لكن مرادهم انه اسم للنظم الدال على المعنى لا لمجرد النظم على ما صرح به المحققون منهم فيكون
المعنى ماخوذا فيه بطريق القيد به لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العمل
ماخوذا في علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله
ماخوذا فيه بطريق القيد به يدل عليه قوله وهو العلم بصفة الايمان مع اتصال العمل به كما قالوا الايمان
هو التصديق والاقرار ولم يعنوا به ان الاقرار جزء الايمان وان اطلقوا انه ركن زائد اذ لا معنى
للزيادة الا انه يحتمل السقوط ومن المحال البين وجود الكل بدون الجزء فلم يعنوا به الا كونه
شرطا لاعتبار التصديق وكانه ركن له حتى لو لم يقر لم يكن مؤمنا وان فرض انه مصدق
فكما انه يعتبر في الايمان التصديق يعتبر فيه الاقرار ايضا وبهذا التقرير يرتفع الخلاف بين الفقهاء
والمتكلمين في ركنية الاقرار وشرطيته وان حققه بعضهم ويندفع السؤال بان المعنى لو كان
قرآنا لا يكون الحد المذكور له مساويا ولا اياه فان قلت في تشبيههم النظم والمعنى بالاقرار
والتصديق في اللزوم وعدمه اشتباه فان المعنى ايضا يسقط في حال بخلاف التصديق فانه لا يسقط
بحال اصلا قلت وجه الشبه هو ان المقصود بالذات في الثاني ما دل عليهما ومنهم من ذهب
الى ان القرآن اسم للمعنى فقط وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
عند حالة القدرة ورد المحققون هذه النسبة اليه وقالوا الصحيح من مذهبه رحمه الله

قول العامه انه اسم للنظم والمعنى الا انه لم يعتبر النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة بل اسقط فرضية
النظم فيه رخصة اسقاط اذ هي حالة المناجاة مع رب العزة والكبرياء والغالب فيها الدهشة والوهاء
فربما يعجز عن القراة فيها من يحسن القراة خارجها والنظم في هذه الحاله غير مقصود وانما المقصود
المعنى فسقط اعتباره في هذه الحاله بتيسير اله وعدم اعتبار النظم في بعض الصور لا يستلزم
عدم اعتباره في القرآنيه كما انهم اعتبروا الاقرار في الايمان مع انه غير معتبر في صورة الاكراه
لا يقال الرخص مختصه بالاعذار ولا عذر حالة القدرة والاختيار لانا نقول العذر ثابت
هنا تقديرا لان العجز عن قراة النظم امر مبطن فيقام اقدامه على المعنى مقام العجز كما اقيم الاقدام
على السلم مقام الحاجة فان قلت سقوط فرضية النظم في حق الصلوة لا يختص بمذهب
ابي حنيفه رحمه الله اذ هو عند العجز متفق عليه لكن العجز التقديري كاف عنده في حق السقوط
والتحقيقي شرط عندهما فيه فما وجه تخصيصه بمذهبه رحمه الله قلت وجهه ان النظم
ليس بركن لازم عنده في حال من الاحوال وعندهما ركن لازم في الجملة فان قلت اذا
كانت سقوط النظم رخصة اسقاط ينبغي ان لا يكون العزيمة مشروعة اصلا كما هو حكم سائر
رخص الاسقاط كالعينه في باب السلم قلت الرخصه سقوط فرضيه النظم لا سقوط النظم
وهي منتفيه عنده واعترض بعض المحققين على مذهب الامام رحمه الله بان احد الامرين
المحذورين لازم وهو اما عدم اعتبار النظم في القران او عدم اعتبار القران
في الصلوة لانه اما ان يسمى المعنى القران ام لا فان يسمى لم يعتبر النظم في القران وان لم
يسم القران واكتفى به في الصلوة لم يكن القران معتبرا في الصلوة واجيب عنه بانه
اقام العبارة الفارسيه مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يوجد
تحقيقا او حمل قوله فاقروا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له ولا يلزم على الاول الجمع بين الحقيقه والمجاز لجواز ان يراد الحقيقه وثبت
الحكم في صورة المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى وفيه اشكال
اذ لا يتادى فرض القراة المقطوع به بالذي ثبت بالقياس المظنون ولا يصدق تعريف
دلالة النص المصطلحه على المعنى المجرد ايضا هذا ولكن يرد الاعتراض في هذه المسئله

وهو العلامة قطب الدين الرازي محمد

من وجه آخر وهو ان التسميه مع كونها من القرآن في الصحيح لما لم يكن آية تامة عند
الشافعي رحمه الله اورث شبهه فلم يتادى به فرض القراة المقطوع به وههنا لما لم يكن المعنى
المجرد قرآنا عندهما ينبغي ان لا يتادى به الفرض عنده بالطريق الاولى لان خلافهما ليس
بادنى في ايراث الشبهه من خلافه مع ان خلافه في كونها آية تامة مع الاتفاق في القرآنيه
وخلافهما في كونه قرانا فالصحيح رجوعه رحمه الله عنه على ما روي عنه نوح بن مريم فلهذا
لم يورده المصنف رحمه الله في المتن مخالفا لساير المتون وانما لفظ اللفظ ونظم النظم
مع المعنى رعايه لما لا يخفى **قوله** وانما يعرف احكام الشرع الى اخره لما كان القرآن اسما
للنظم والمعنى لم يعرف احكام الشرع الثابته به الا بمعرفه اقسام النظم والمعنى والتقسيمات
الوارده على القران من حيث يرجع معرفه احكام الشرع على الاقسام الحاصلة من تلك
التقسيمات اربعه وانما قيدنا بالحيثيه لانه مرجع علوم شتى ومنبع اقسام لا يتناهى
فلا يصح الحصر في الاربعه مطلقا لكن لما كانت هذه الاقسام المذكورة مما له مزيد اختصاص
باستفاده الاحكام من بين ما له دخل فيها اعتنى الاصوليون بذكرها على الخصوص وما
يقال التقييد بالحيثيه في التقسيم لاخراج القصص والامثال مشكل لانه ما من شيء
من القران الا وهذه الاقسام متحققه فيه وان لم يستفد منه الحكم الشرعي وانما انحصر
التقسيم في الاربعه لان التقسيم بحسب النظم والمعنى اما باعتبار وضع النظم للمعنى او
باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتبهما او باعتبار استعماله في المعنى او باعتبار
كيفية دلالته على المعنى فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث
والرابع هو الرابع **قوله** الاول في وجوه النظم صيغه ولغه اي في اقسامه
لان وجه الشيء طريقه وهذه الاقسام طرق معرفة الكتاب والمراد بالصيغه الهيئة
الحاصله للكلمه من وضع مخصوص وباللغه مادة الكلمه والوضع اللغوي وان كان متناولا
للهيئة والمادة الا انها خصت هنا بالمادة بقرينة انضمام الصيغه اليها وجعلها
مقابلا لها قال العلامة صاحب التحقيق رحمه الله في بعض الالفاظ يختص الهيئه
بمادة فلا يدل على المعنى في غير تلك المادة كرجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم

جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئة
في أَسَد ونَمِر على شئ واعترض عليه بانه ان اراد بالمعنى مدلول الهيئة باعتبار الوضع
النوعي كما هو مصرح به فممنوع لمجئ عضد وضبع وسبع على تلك الهيئة مع الدلالة على ذلك المعنى
وان اراد به مدلول الوضع الشخصي للهيئة على معنى ان هذا المعنى مدلول تلك الهيئة لكن بشرط
تلك المادة فمسلم لكنه مصرح بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول لكن دلالة
الهيئة على المعنى في عضد وضبع لا باعتبار الوضع النوعي والا لاطردت اذ الوضع النوعي
هنا عبارة عن كل ما يكفي دلالته على المعنى بالهيئة كما صرح به الشارح المحقق صاحب
التلويح رحمه الله في بحث العام المخصوص فمراد صاحب التحقيق رحمه الله بالاختصاص
عدم الدلالة على المعنى في كل المواد مطردا باعتبار الوضع النوعي وما قيل الدلالة
الصيغية يختلف باختلاف الصيغ والدلالة اللغوية لا يختلف فيه نظر لاستفاضته
برَجل ورِجل وقَدم وقِدم وما ضرب ولم يضرب **قوله** وهو اربعة لان
اللفظ اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد الثاني الخاص والاول اما ان يكون
بوضع كثير او لا الثاني العام والاول اما ان يترجح بعض الموضوع له على البعض او لا
الثاني المشترك والاول المأول **قوله** والثاني في وجوه بذلك النظم وهو اربعة وهذا
تقسيم باعتبار الظهور والخفاء والمراد من البيان ظهور المعنى بالنظم اما جليا او خفيا
فالاول اما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان جلاؤه بمجرد صيغته فهو الظاهر
وان كان بانضمام شئ آخر فهو النص وان لم يحتمل فاما ان يقبل النسخ او لا فالاول
المفسر والثاني المحكم والثاني اما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا
فالمتشابه واعترض بان الاقسام المقابلة لا يخلو اما ان يكون داخلة في تقسيم
وجوه البيان او لا فعلى الاول لزم ان يقال وهو ثمانية وعلى الثاني لزم ان يقال
واقسام النظم والمعنى خمسة واجيب بالتزام الشق الاول ومنع لزوم ان يقال
ثمانية مستندا بان ذكرها لتتميم بيان الاربعة الاول لا قصدي فلا يفرد بالذكر

اشعارا بالتبعية وبالتزام الشق الثاني ومنع لزوم ان يقال خمسة بناء على ما ذكر من
السند او على انه لا يحصل بهذا القسم معرفة احكام الشرع قبل زوال الخفاء والاشكال
والاجمال وبعد زوالها لا يبقى المقابلة هذا وقد اشتبه على بعض الشارحين كون هذه
الاقسام من قسم البيان بناء على ان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء وهو لا يتناول
ضده ويزول هذه الشبهة بالتقرير الذي مر في ضمن التقسيم آنفا للمحققين من الشارحين
قوله والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اعلم ان صاحب التنقيح رحمه الله قدم هذا
القسم على القسم الثاني مخالفا لجمهور الاصوليين تطبيقا للترتيب الوضعي على الخارجي
بناء على ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ووجه ترتيب الجمهور ان هذا
القسم بالنسبة الى القسم الثاني بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوه
نفس البيان والقسم الثالث في بيان وجوه كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان
والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا توفيقا بين الترتيب الطبعي والوضعي
او نقول ان الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة ادنى رتبة من المقصود فظهر ان
ما قاله بعض الشارحين من ان القسم الثاني من باب المركبات والقسم الثالث من جنس
المفردات لا معنى له اصلا والمراد من وجوه الاستعمال ان يستعمل اللفظ في موضوعه
الاصلي او في غيره لعلاقة بينهما اما مع وضوح معناه او استتاره فالاول حقيقة والثاني
مجاز والثالث صريح والرابع كناية فعلم بهذا وجه الحصر وحد كل واحد منها **قوله**
والرابع في وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني
الكلام وهذا القسم راجع الى المستدل والمجتهد دل عليه لفظ الوقوف والاستدلال
في قوله الاستدلال بعبارة النص الخ آخره والمراد بوجوه الوقوف طرقه وهي دلالة
اللفظ على المعنى بطريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فصح جعله
من اقسام النظم والمعنى بلا تسامح **قوله** وهو اربعة ايضا لان الحكم اما ان يستفاد
من منطوقه او مفهومه فالاول ان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم
يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء والثاني هو الاستدلال

درج اعتبار كونه منصوصا على اعتبار
كونه وسيلة لان الترجيح بحسب الرتبة
اولى من الترجيح بحسب الوسيلة
لان هو معنى راجع الى الذات
وكونه وسيلة معنى راجع
الى الوصف

بالدلالة قوله وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل قيل في قول المصنف
قسم خامس تجوز لانه ليس من الاقسام لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على
ماخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص وعام لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة عليه سماه قسما
تجوزا او قدر ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا حقيقة الاقسام قوله
معرفة مواضعها اى ماخذ اشتقاق تلك الاقسام كمعرفة الخصوص في الخاص والعموم
في العام والاشتراك في المشترك وغيرها والفرق بينه وبين قسم الصيغ واللغات المعتبر
في ذلك مطلق الدلالة اللغوية وهنا الدلالة بمعونة الالفاظ المخصوصة وليت شعري في
اي قسم من الاقسام المذكورة في المتن بين ماخذ اشتقاقها اللهم الا ان يقال
اكتفى ببيانها في الكشف او انه اخبار عن وجودها لا وعد ببيانها قوله وترتيبها
اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كبيان تقديم المحكم على المفسر وغيره ومعانيها
اى حقايقها الاصطلاحية واللغوية واحكامها اي الآثار الثابتة بها من القطع والظن
والتوقف في احكامها وانما لم يفرد هذا القسم بالذكر كافراد ساير الاقسام بل ذكره
في كل قسم لشموله تلك الاقسام وعدم اختصاصه بواحد قوله اما الخاص فكذا
شروع في تفصيل ما اجمله في التقسيم والمراد تعريف الخاص الصيغي الوضعي من حيث
هو خاص يخرج به الارادي كالجمع الذي اريد منه الفرد فقوله وكل لفظ جنس
جيء به ليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وقوله وضع لمعنى يخرج المهملات
والمشترك لانه موضوع لاكثر منه وقوله معلوم احتراز عن المجمل نظرا الى الظاهر
وان لم يكن داخلا في المقسم وقوله على الانفراد احتراز عن العام فانه وضع لمعنى
واحد معلوم شامل للافراد فالمراد من الوضع على سبيل الانفراد كون اللفظ
موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا
ولا يرد التثنية لان الانفراد في مقابلة المشاركة بين الافراد وهي معدودة في التثنية
ولا اسماء الاعداد كالثلثة مثلا لكونها موضوعة لمعنى واحد معلوم على الانفراد
وتركبها من الاجزاء لا يقدح في خصوصها كتركب زيد من الاجزاء فان قلت لفظ

كل لا يذكر في التعريف لانه للماهية والكل للافراد ولان الحد لا بد ان يصدق على كل فرد
من افراد المحدود والكل لا يصدق على شيء من الافراد فيقول المقصود بيان التسمية
وانما هي للافراد ولهذا صح في كثير من الالفاظ بانه اسم لكل على ان فيه اشارة الى تعريف
الماهية وقال بعض الشارحين في ذكر كل فايدة وذلك لان كلمة لفظ صار عاما لا اتصافه
بما هو عام وهو وضع فينتظم جميع الافراد التي تتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون
على سبيل الاجتماع كما في كلمة جميع وقد يكون على وجه الافراد كما في كل فلو لم يذكر كلمة كل
للزم على التقدير الاول ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد
منها لمعنى معلوم على الانفراد لا عن كل لفظ منها بل اللفظ الواحد منها يكون جزء الخاص لا كله
فذكر كلمة كل ليندفع هذا ويعلم ان كل لفظ منها خاص وفيه بحث لان العام على نوعين
عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا كالرجال وعام بمعناه
فقط بان يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا لكل ما يتناوله والعام بمعناه اما ان
يتناول مجموع الافراد او يتناول كل واحد والثاني اما ان يتناوله على سبيل الشمول
او على سبيل البدل فالاول يتعلق الحكم فيه بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد
مثل الرهط الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم
ولو دخله واحد لم يستحق شيئا والثاني يتعلق الحكم فيه بكل واحد سواء كان مجتمعا
مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم والثالث يتعلق الحكم فيه
بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بآخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم
هكذا قسم العام صاحب التنقيح والتلويح رحمهما الله ثم عد صاحب التنقيح رحمه الله
النكرة الموصوفة بصفة عامة من العام نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل
عالم ولا شك انها ليست من العام الصيغي والمعنوي بل هو من العام الضروري لتعميمها
ضرورة عموم الوصف فله ان يجالس كل واحد من افراد العالم مجتمعا ومنفردا لعموم
العلة كما ذكر اذا تقرر هذا فقول الشارح فلو لم يذكر كلمة كل لزم ان يكون الخاص
عبارة عن جميع الالفاظ الى آخره ممنوع لا وجه له اصلا فليفهم قوله وهو اما ان يكون

خصوص الجنس الى آخره لما كان الخاص موضوعا لمعنى واحد والوحدة اما جنسية او نوعية
او شخصية انقسم الى الانواع الثلثة من خصوص الجنس و النوع و الفرد كانسان و رجل
و زيد وهذا اصطلاح اهل الشرع بخلاف اصطلاح المنطقيين لان مقصودهم
معرفة الاحكام دون الحقايق فسموا اللفظ الواقع على كثيرين مختلفين بالاحكام دون
الحقايق جنسا كالانسان الواقع على الرجل و الانثى والخنثى المختلف احكامهم
كالاهلية للنبوة و الامامة و الشهادة فى الحدود و القصاص وغيرها وانما لم يقدم
الخصوص العيني مع انه فرد حقيقة دونهما لانهما كليان وهو جزئى والكلي جزء الجزئى
والجزء مقدم على الكل طبعا فقدم وضعا قوله وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا
ولا يحتمل البيان لكونه بينا اى يتناول مدلوله على وجه يقطع ارادة غيره بحيث لا يحتمل
زيادة البيان وهى بيان التفسير حتى لا يلزم تحصيل الحاصل لكونه بينا فى نفسه وبهذا
يندفع ما يقال ان نفى احتمال البيان مطلقا لا يستقيم لاحتماله بيان التغيير والدليل
على ان المراد به بيان التفسير تعليله بقوله لكونه بينا فى نفسه وليس هذا مصادرة على المطلوب
لان المدعى عدم احتماله البيان و الدليل كونه بينا فى نفسه وقوله يتناول المخصوص
قطعا وان كان يستلزم عدم احتمال البيان الا ان ذكر الاول لبيان المذهب و الثانى
لنفى قول البعض بانه يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد و القياس
لكونهما بيانا قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى آخره اى اذا ثبت ان الخاص لا يحتمل
البيان لكونه بينا فلا يجوز الحاق التعديل بخبر الواحد وهو حديث الاعرابى قم فصل
فانك لم تصل بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
بحيث يتوقف صحة الركوع والسجود عليه حتى يبطل الصلوة بتركه كما قال ابو يوسف
والشافعى رحمهما الله لانه اما ان يلحق بهما بطريق البيان او بطريق النسخ لا يجوز
الاول لعدم احتمالهما البيان لكونهما لفظين خاصين موضوعين لمعنيين مخصوصين
غير مجملين وهما الميلان عن حد الاستواء بما يقطع اسم الاستواء ، ووضع الجبهة على
الارض ولا الثانى لعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فاذا لم يمكن الحاقه على سبيل الفرض

تعين الحاقه الحاق الفرع بالاصل فلا يؤدي الى ابطال الاصل لكن خبر الواحد يفيد
الوجوب فاثبتناه اتيانا بالحكم على حسب الدليل فيأثم بتركه وينقص الصلوة بدونه
ولا تفسد واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا
الصلوة فيكون فرضا عمليا كخبر المسح فى حق المقدار واجيب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا
للصلوة او للركوع والسجود لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا
على حدة وهو باطل اذ الآتى بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد وان طوله اجماعا
ولا الى الثانى لما بين وفيه ما فيه واجاب عنه بعض الافاضل بان الطمانينة صفة للركوع
والسجود الثابتين بامرهما فان الحقت بالصلوة بدونهما لحقت الصفة بدون الموصوف
وانه باطل وان الحقت بعد الحاقهما بامرهما يكون الحاقا بامرهما ثم المجموع بامر الصلوة
وقد مضى الكلام فى الالحاق كالاول فاذا فسد فسد الالحاق الثانى لتوقفه عليه فاذا
فسد الحاق المجموع تعين الحاق مطلق الركوع والسجود وهذا الجواب حاصله قريب
من الجواب الاول واعلم ان القول بان التعديل واجب مطلقا على قول ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله لا يستقيم فان قومة الركوع والجلسة بين السجدتين من التعديل
على ما صرح به جمهور كتبهم مع انهما من السنة عندهما على ما ذكره صاحب الهداية والكافى
وغيرهما وكذا الطمانينة فى الركوع والسجود سنة فى تخريج الشيخ ابى عبد الله الجرجانى وواجبة
فى تخريج الشيخ ابى الحسن الكرخى رحمهما الله قوله وبطل شرط الولاء والترتيب
والتسمية والنية فى آية الوضوء الى آخره اي لما كان الغسل والمسح المذكوران فى آية الوضوء
لفظين خاصين موضوعين لمعنيين مخصوصين وهما الاسالة والاصابة بطل
الحاق الولاء والترتيب والتسمية والنية بهما على وجه الاشتراط لانها اما ان يلحق
بالكتاب فلا دلالة له عليها او بخبر الواحد بطريق البيان او النسخ وكلاهما لا يجوز
لما مر فيلحق الحاق الفرع بالاصل فان قلت فلم لم يحكموا بوجوبها كما حكموا بوجوب
التعديل قلت اللازم مما ذكر عدم جواز الالحاق على وجه الاشتراط واما كونها واجبا
او سنة فبحسب اقتضاء الدليل التعديل وهو قوله عليه السلام اركع حتى تطمئن راكعا
بخبر صح

كتبهم صح

لو يمكن ان يكون بيانا لهما ولا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حدة صح

يقتضي الوجوب باطلاق الامر واما خبر النية فلا دليل فيه على الوجوب في الوضوء في كونه
مفتاحا للصلوة وكذلك الترتيب والولاء لا يثبتان الا بمواظبته عليه السلم وهي لا تدل
على الوجوب والا لكانت المضمضة والاستنشاق واجبين لان حكايات وضوء
النبي عليه السلم كلها تشتمل عليهما كيف وان المواظبة هي المداومة على الفعل وهو ليس
بموجب عندنا غايه ما في الباب ان يدل على رجحان الفعل على الترك فلا يستفاد منه
الا كونه سنة وقد صح انه عليه السلام نسي مسح الراس فذكر بعد الفراغ فمسح ببلل
في كفه فدل ان الترتيب ليس بواجب والمراد من خبر التسمية نفي الفضيلة بدليل قوله
عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما
اصابه الماء بخلاف خبر الفاتحة فان الوجوب يثبت باخر الحديث وهو قوله عليه السلام
من لم يقراها فهي خداج قاله بلشامن خدجت الناقة اذا ولدت ناقصة والنقصان يثبت
بترك الواجب ويستدعي وجوب الاصل واعترض على الاصل المذكور باشتراط النية
في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النص ينبئ عنها اذ التيمم هو القصد لغة
وهو عين النية ورد بان النية عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص
من مطلق القصد ولا دلالة للعام على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن
ان يقال ان القصد المستفاد من الاية خاص لان معنى قوله تعالى فتيمموا والله اعلم
فتيمموا للصلوة بدليل فاء الجزائية الدالة على السببية كما يقال اذا دخلت على الامير
فاهب اي لاجل الدخول والقصد الى الصعيد للصلوة عين النية فاستفيدت من النص
لكن هذا الجواب يستلزم اشتراط النية في الوضوء ايضا بقوله تعالى فاغسلوا اذ
الغسل لاجل ارادة الصلوة عين النية ولا يندفع بما يقال ان الوضوء شرط والشروط
يراعى وجودها مطلقا لا وجودها قصدا لانه مشترك الالزام بين التيمم والوضوء ويمكن
ان يقال ليس من شرط وقوع الوضوء للصلوة ان ينوي بها اذ يقصد الامر لا يستلزم قصد المامور به
لانك اذا قلت اذا اردت الصلوة فطهر بدنك واستر عورتك لم يعقل احد ان يجب نية تطهير البدن
وستر العورة للصلوة وان وقعا لاجلها وكما في المثال المذكور فانه لا يفيد نية الذهاب لاجل الدخول

وان وقع الذهاب له بخلاف التيمم فان القصد للصلوة هو عين النية ولهذا على انه لا خلاف
انه لا يحتاج ان ينوي الوضوء للصلوة او القيام اليها وانما قال الخصم ينوي ازالة
الحدث او استباحة امر **قوله** والطهارة بالجر عطفا على الولاء اي وبطل شرط
الطهارة في الطواف المفروض بقوله تعالى وليطوفوا بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة
الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق لان الطواف لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو
الدوران حول البيت وذا يتحقق من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون عملا بالخاص بل يكون نسخا للاطلاقه وذا لا يجوز
على ان قوله عليه السلم الا لا يطوفن لا يقتضي عدم شرعية طواف المحدث كما هو
اصل علمائنا رحمهم الله في النهي عن الافعال الشرعية قلنا ان منع فان قلت النص
مجمل لان المراد بالطواف ليس مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط و
ان يكون ابتداؤه من الحجر فجاز ان يكون خبر الواحد بيانا له قلت لا اجمال بالنسبة
الى الطهارة اذ الاجمال انما يكون بالنسبة الى المعاني ولا شك ان الطهارة لا مدخل لها
في معنى الطواف فهو لا يحتمل الطهارة بوجه ولئن سلم اجماله بالنسبة الى الاشواط
والابتداء فلا ينافي عدم الاجمال بالنسبة الى الطهارة كما في مسح الراس فانه غير مجمل
بالنسبة الى معناه الموضوع له مجمل بالنسبة الى المقدار فلا حاجة الى ما يقال انما ثبت
العدد والمبدأ بالاخبار المشهورة التي تزاد بها على الكتاب كما اختاره بعض المتاخرين
قوله والتاويل بالاطهار بالرفع عطفا على شرط الولاء اي وبطل تاويل القروء
المذكورة في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بالاطهار وتقرير
ان المراد بالقروء المذكورة في الاية الحيض عند الخلفاء الراشدين وهو مذهب علمائنا
رضوان الله عليهم اجمعين دون الاطهار كما هو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعايشة
ومالك والشافعي رضي الله عنهم لان الثلثة لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو العدد المعين
لا يحتمل الزيادة والنقصان فلو حملنا القروء على الاطهار بطل موجب الثلثة اما

بالزيادة على مدلولها ان لم يحتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق كما هو اختيار ابن شهاب
من اصحاب مالك رحمهما الله وبالنقصان عنها ان احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله فظهر ان
قول البعض بان الاطهار لا تزاد على الثلثة اجماعا ليس كما ينبغي اللهم الا ان يقال المراد
اجماع الحنفية والشافعية قال صاحب التلويح رحمه الله وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نم انه اذا لم يحتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب
بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق
بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب
ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة
بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قول يمكن ان يقال هذا المنع
لا يفيد لمن قال بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو اختيار ابن
شهاب رحمه الله لان لزوم مضي ذلك البعض عنده باعتبار انه مما وجب بالعدة ولهذا يجري
فيه احكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرهما ولو كان بالضرورة لما ثبتت
فيه احكامها لان ما بالضرورة يتقدر بقدرها فمجرد مضيها كاف في تحقق الحيض الكاملة
فثبت ان اصل الاستدلال صحيح وما ذكر من المنع غير وارد لكن يمكن ان يعارض
بوجوب الحيض الكاملة غير الحيضة التي وقع فيها الطلاق واحتساب تلك الحيضة من العدة
على مذهب علمائنا رحمهم الله بدليل جريان احكامها فيها كما ذكر ودفع ان يقال ان تلك
الزيادة حصلت لوجوب التكميل بدلالة الاجماع المنعقد على تكميل نصف الحيضة
في صورة عدة الامة اذ كل واحد منهما مما لا يقبل التجزية بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق
لعدم الاجماع على تكميله فوضح الفرق بينهما ولا يندفع بما يقال ان المقصود
نظر الشارع بيان احكام الطلاق المشروع وهو الذي وقع في الطهر لان هذا لا يصلح
مخصصا لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن الآية على ان كون المقصود ذلك ممنوع
اذ كثيرا ما يكون بيان احكام غير المشروع مقصودا على تقدير الوقوع هذا واولى
ما يستدل به على المذهب المنصور ما استدل به الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي
قدس الله روحه

وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الآية حيث تعرض عند ذكر الخلف ١٠
لليائس عن المحيض دون الطهر فعلم ان الاصل هو الحيض دون الطهر كما في قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء ولا يلتفت الى ما يقال يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين
لا يتصور بدون الحيض لانه وان كان الطهر غير متصور بدون الحيض لكن ذكر الحيض
دون الطهر في مقام ذكر البدل يدل على ما قاله الامام دلالة ظاهرة قوله ومحللية
الزوج الثاني الى آخره لما فرغ بعض المسائل على الاصل المذكور وفرغ منه اراد ان يجيب
عما يرد نقضا عليه ظاهرا وذلك في المسئلتين المعروفتين بمسئلة الهدم ومسئلة القطع
مع الضمان لا الاجتماع ان تقرير كالاولى انهم اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم
الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث ام لا حتى اذا طلقها واحدة او ثنتين وتزوجت
بآخر ودخل بها وطلقها وتزوجها الاول تعود اليه بالطلقات الثلث ام بما بقي
من الطلقات فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يهدم وتعود اليه بالطلقات
الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله لا يهدم وتعود اليه بما بقي من الطلقات
والمسئلة مختلفة ايضا بين الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ومبنى الخلاف على ان
دخول الزوج الثاني في الطلقات الثلث مثبت حلا جديدا ام غاية للحرمة الثابتة
بها فقط فالاول مبني على الاول والثاني على الثاني احتج الثاني بان الله تعالى جعل الزوج
الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة بقوله حتى تنكح زوجا غيره لان كلمة حتى لفظ
خاص موضوع لمعنى خاص هو الغاية والنهاية ولا اثر للغاية فيما بعدها بل هي منتهية
فقط وانما يثبت الحكم بعدها بالسبب السابق كما اذا حلف لا ياكل الخبز شهرا
فذكر الشهر لانتهاء حرمة الاكل لا لاثبات الحل بعده بل ثبت الحل بعده بالاباحة الاصلية
فالقول بانه مثبت للحل الجديد لا يكون عملا بخاص الكتاب فاذا ثبت انه غاية
للحرمة الثابتة بها فلا وجود لها قبل المغيا لانها بمنزلة العارض له ووجود العارض
بدون المعروض محال فلا وجود للانتهاء قبل وجود الحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة
فيكون وجود الزوج الثاني وعدمه قبله سواء كما لو حلف لا يكلم فلانا في رجب

يستتبع اياه فاستثناء قبل دخول رجب لم يعتبر حتى لو كلمه في رجب قبل الاستثناء ثم انه حنث
لان الاستثناء غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها منطقا فصار وجودها كعدمها وملخص
الجواب ان كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث
العسيلة لا بالكتاب لانه ساكت عنه وتوضيحه ان المراد بالنكاح في الآية العقد وان كان
حقيقة في الوطي بدليل اسناده الى المراة واشتراط الوطي مع صفة التحليل بنص اخر وهو
حديث العسيلة ما روى ان امراة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني
ثلثا وتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت
الى هدبة ثوبها يعني بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال
عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك علق النبي عليه السلام العود وهو الرجوع
الى الحالة الاولى بالذوق وهو عبارة عن الوطي فيكون شرطا وفي لفظ العود دون
الانتهاء اشارة الى التحليل لانه عبارة عن الرجوع الى الحالة الاولى وكانت حلا وقد تعلق
بالذوق مشتقا مضافا اليه اذ تعلق الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق مثبت
الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول وهذا في المطلقة ثلثا ظاهر
وفي غيرها يثبت بالطريق الاولى فاشتراط الوطي يثبت بعبارة هذه السنة المشهورة
وصفة التحليل باشارتها في المطلقة ثلثا وبدلالتها في غيرها فيكون هذا عملا بالخاص
لا تركا للعمل بالخاص فان قلت كيف يثبت الحل فيما دونها وان الحل فيه ثابت قبله
واثبات الثابت محال قلت الحل الذي يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان
والحل الثابت قبله ناقص يزول بالطلقة والطلقتين فكان غير الاول فلم يلزم اثبات
الثابت ولا يقال فيمتنع ان يملك اربعا وخمسا من الطلقات بلا شك بهذا الحادث   بين طلقها ثنتين م
وواحدة او ثنتين مما الاول لانا نقول لما ثبت الحل الجديد بهذا السبب الحادث انتفى
الاول اقتضاء لعدم الفائدة قوله وبطلان العصمة عن المسروق الى اخره شروع
في جواب المسئلة الثانية وتقريرها ان وجوب القطع في السرقة ينافي وجوب الضمان عندنا حتى
ان المال المسروق لو هلك في يد السارق او استهلكه لم يضمن سواء كان قبل القطع او بعده

فين طلقها واحدة م

وعند الشافعي رحمه الله لا ينافيه والاصل في ذلك ان للمال المتعلق بالعبد عصمة وحرمة مانعة
عن تصرف الغير فاذا سرق ووجب القطع فهل يبطل تلك العصمة من جهة العبد وينتقل
الى الله تعالى ام لا فلما قلنا ببطلان العصمة بايجاب القطع التحق المال من جهة العبد بما لا قيمة
له كالخمر فامتنع الضمان فيه ولما ذهب الشافعي رحمه الله الى بقاء العصمة جمع بين وجوب القطع
والضمان ووجه الورود على الاصل المذكور ان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا
والقطع اسم خاص موضوع لفعل معلوم وهو كاف بانه ذا لا ينبئ عن بطلان العصمة فالقول
به لا يكون عملا بالخاص بل يكون زيادة عليه بالراي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فاجاب المصنف رحمه الله عنه بانا ما ابطلنا العصمة
بالقطع وانما ابطلناها باشارة نص خاص اخر مقرون به وهو قوله تعالى جزاء وبيانه
من وجهين الاول ان الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
عقابا بمقابلة فعل العبد لانه المجازى على الاطلاق فهو دال على ان القطع خالص حق الله تعالى
ولهذا لم يراع فيه المماثلة كما روعيت في حقوق العباد مالا كانت او عقوبة ولا يستوفيه
الا الحاكم الشرع ولا يسقط بعفو المالك ومن ضرورة كون القطع حقا لله تعالى
على الخلوص انتقال عصمة المال التي هي محل الجناية من العبد اليه تعالى عند فعل السرقة حتى
تقع الجناية على حقه تعالى ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة لما تحولت الى الله تعالى
لم يبق للعبد حق والتحق بما لا قيمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وبعبارة اخرى اخصر منه
من الاولى لما كان القطع خالص لله تعالى فلا بد ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى لكن الجناية
لم ترد الا على عصمة المال فلو لم ينتقل الى الله تعالى لا يكون الجناية واقعة على حقه تعالى
لا يقال القول بالانتقال يستلزم القول بامتناع القطع كما في سرقة الخمر لانا نقول
لا نم ذلك فانه القياس مع الفارق اذ امتناع القطع في الخمر لانتفاء شرطه وهو كون المسروق
معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يقطع في سرقة صيد الحرم وحشيشه وان كان
معصوما لله تعالى خلاف ما نحن فيه الثاني ان الجزاء لغة ينبئ عن الكمال لانه من جزى بالياء بمعنى
قضى في القضاء هو للحكام والاتمام فيكون همزته منقلبة عن الياء لوقوعها بعد الالف

منطرفه او من جرا بالهو بمعنى كفى فيكون حرزته اصليه والشئ انما يكون تاما كاملا اذا كان كاملا
فهو يدل على ان القطع كمال المشروع للسرقة وكماله يستدعي كمال الجناية لئلا يزيد الجزاء على الجناية
وكمال الجناية انما يكون بفعل حرام لعينه اذ لو كان حراما لغيره كان مباحا في ذاته فلو بقيت
العصمة في المال من جهة العبد كانت السرقة حراما لغيره فلا تكون الجناية كاملة والفرق بين الوجهين
ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى
معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا
لكن الاشكال فيه انا لا نسلم ان الجزاء يقتضي كمال الجناية بل معناه انه كامل وكاف في كونه جزاء
لتلك الجناية وان كانت قاصرة واستدل شمس الائمة رحمه الله بوجه اخص منهما فقال لفظ الجزاء
اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو وجبنا معه الضمان يصير بعضه فيكون
نسخا لما هو ثابت بالنص قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع لما فرغ
عن جواب السائلين الوارد تين على الاصل المذكور شرع في تتميم التفريع عليه اي ولكونه
الخاص بينا لا يحتمل البيان صح ايقاع الطلاق بعد الخلع يعني ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله اذ الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة وتمسك علماؤنا رحمهم الله بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد فان الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف خاص موضوع للوصل
والتعقيب فوجب صحته بعده ومن وصله باول الآية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان
لا يكون عاملا بالنص واعترض عليه من وجوه الاول ان هذه الآية متصلة في قول عامة
المفسرين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى والثاني
لا نسلم التمسك الخ ان الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والشرعية الا لما شرع الطلقة
الثالثة قبل الخلع وهو خلاف الاجماع الثالث لو اعتبر الترتيب والوصل يصير عدد الطلقات
اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مترتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وهو طلاق بائن
وذلك خلاف النص والاجماع وهذه اعتراضات هائلة قد اوردها اكثر الشارحين ويمكن
الجواب عنها بان يقال ان الخلع معنى الآية والله اعلم ولا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين او في احدهما

شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فح لا اثم عليهما في الاخذ والافتداء فيكون الخلع
داخلا في الطلقتين ثم لما وصل الطلقة الثالثة بالطلقتين واحديهما او كلتيهما خلع فقد
وصل الطلقة الثالثة بالخلع ضرورة فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما
خلع وافتداء فظهر ان وصلها بالطلقتين لا ينافي وصلها بالخلع بل يوجبه فسقط الاعتراض
الاول والثالث والاعتراض الثاني ساقط ايضا لان قوله الترتيب في الذكر الخ يشعر بان
موجب الفاء الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد بل موجبها الترتيب والتعقيب في الوجود والا
فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف ولا يلزم عدم شرعية الطلقة الثالثة بدون الخلع
لان غاية ما يفهم من ذلك شرعية وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع لا لزوم وقوعها بعده فان قيل
لو كان المراد عدم حل الاخذ في الطلقتين لكان المراد بالافتداء هو الطلاق على مال وقد سبق
ان المراد الخلع قلنا الطلاق على مال اعم من الخلع فانه لوجوده بصيغ الطلاق وصيغ
الخلع فلا تنافي فان قيل فعلى ما ذكر لا يكون المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان الطلاق
الرجعي وقد صرحوا بخلافه بدليل السباق وهو قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان
قلنا انه يتناول بعمومه الطلاق الرجعي على تقدير عدم الاخذ كما اشار اليهما بقوله ولا يحل لكم
الاية فافهم هذه الابحاث فانها نفيسة قوله ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة
اعلم ان المهر يجب بمجرد العقد الصحيح عندنا وعند الشافعي رحمه الله بالتسمية او الوطي وبلغ
الخلاف يظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول وهي التي زوجت ولم يسم لها
مهر سواء بقي او لا من التفويض وهو التزويج بلا مهر بكسر الواو ومعنى انها اذنت لوليها بالتزويج
بلا مهر وبالفتح بمعنى ان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر واختار صاحب المغرب هو الكسر
فعند الشافعي رحمه الله لها الميراث دون المهر وعندنا لها المهر والميراث واما اذا دخل
بها فيجب مهر المثل بالاتفاق واذا طلقها قبل الدخول تجب المتعة دون المهر بالاتفاق استدل
الشافعي رحمه الله بان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوبه صريحا او دلالة بالسكوت سقط
كما لو ابرأت عنه بعد الوجوب واستدل علماؤنا رحمهم الله بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم اي
احل لكم ما سوى المحرمات ان تبتغوهن بالمهور فقد احل الله تعالى الابتغاء بالمال والصقه بحرف

موضوع له وهو الماء فلا ينفك عنه والابتغاء لفظ خاص موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب
والطلب يتحقق دون الاجارة والمتعة بالعقد الصحيح بل يكون ابطالا له بالراى لقوله تعالى
غير مسافحين فيقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء فالقول بتراخي وجوب المال عن
الابتغاء الى زمان الوطي لا يكون عملا بهذا الخاص والتقييد بالصحيح احترازا عن العقد الفاسد
اذ يتراخى فيه المهر الى الوطي بالاجماع واعترض بان في الآية دليلا على كونه مشروعا بالمال
وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال اذ الباء للالصاق لا للتحصيل بل هو مسكوت عنه موقوف على
الدليل واطلاق الآي الاخر وانكحوا الايامى فانكحوا ما طاب لكم دليل على جوازه بلا مال
لما ثبت ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد واجيب بان المطلق يحمل على المقيد
في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهنا كذلك ولهذا اشترط
فيه الاشهاد مع ان النص ساكت عنه فكذا اشتراط المال **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا غير
مضاف الى العبد قال علماؤنا رحمهم الله المهر مقدر في الشرع بعشرة دراهم حتى لو سمى اقل
منها يجب العشرة وبالطلاق قبل الدخول يجب الخمسة وقال الشافعي رحمه الله غير مقدر بل يجوز ما اصطلح
عليه العاقدان ويفوض الاثبات والترك الى رأيهما حتى لو نفياه او سكتا عنه ومات احدهما
قبل الدخول لا يجب شيء كما ذكرنا في مسئلة المفوضة ولو سمى اقل من عشرة فلها ما سمى وفي الطلاق
قبل الدخول يجب نصف المسمى فالخلاف في موضعين في كونه مقدرا وفي كونه متوليه الشارع واستدل
علماؤنا رحمهم الله عليهما بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اما على الاول فلفظ الفرض
فانه خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير بدليل غلبة استعماله في الشرع فيه كقوله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها او تفرضوا لهن فريضة ويقال فرض القاضي النفقة اي
قدرها وسميت سهام الورثة فرائض لكونها مقدرة شرعا فعلم ان المهر مقدر واما على
الثاني فالضمير في قوله تعالى فرضنا فانه لفظ خاص موضوع لذات المتكلم فدل ذلك على ان
صاحب الشرع هو المتولي للتقدير فدل المجموع على ان المهر مقدر شرعا وتقدير الشارع
يمنع الزيادة والنقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر بالاجماع فتعين الثاني
فيكون الادنى مقدرا وذلك مجمل في حق المقدار فبينه عليه السلم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

ما العقد الصحيح صح

بل يكون ابطالا له بالراى صح

اي قدرناها صح

فمن لم يجعل اقل المهر مقدرا شرعا وفوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه الى العاقدين فقد ترك
العمل بهذين الخاصين واعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك بين الايجاب
والقطع والبيان والتقدير قال عليه السلام ان الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها
كذا في المغرب ويقال فرض الفائر الثوب اي قطعه وقال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بينها
في قول جماعة من المفسرين وفرض القاضي النفقة اي قدرها فيكون مشتركا لا خاصا سلمنا انه خاص
لكن في القطع كما قال صاحب الكشاف اصل الفرض القطع فهو حقيقة فيه مجاز في غيره وعلى التقدير
حمله هنا على الايجاب بقرينة وما ملكت ايمانهم وتعديته بعلى اولى كما صرح به ائمة التفسير وهذا
اعتراض قد التزمه اكثر الشارحين واجاب عنه بعضهم بانا سلمنا ان المراد به الايجاب
بما ذكرتم من الوجه لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر وغيره ذلك وكل معلوم مقدر فيكون المهر مقدرا
عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه عليه السلم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس
بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم لنا فيكون مجملا مبينا بالحديث وانت تعلم ان في
هذا الجواب تسليم الاعتراض ونقض وجه استدلال الاصوليين مع عدم وضوح حصول
المطلوب والجواب الصحيح ما بلغنا عن بعض المحققين ان الفرض حقيقة في التقدير
شرعا بدليل غلبة استعماله فيه في الشرع كما ذكرنا في وجه الاستدلال اولا والاصل في
الاستعمال الحقيقة واذا كان كذلك ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الا
شتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى كما تقرر في موضعه وقوله وما ملكت ايمانهم معناه
والله اعلم وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم لان الواو بمنزلة تكرير العامل فيجوز ان يكون
الفرض هنا بمعنى الايجاب وثمة بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان معنى السجود المذكور الخضوع وتقدير السجود في
وكثير من الناس بمعنى وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز واما تعديته بعلى فلتضمنه
معنى الايجاب في حق التقدير فقط ويمكن ان يقال ايضا لا منافاة بين كون اللفظ
مشتركا وخاصا في احد المعنيين لان تمايز الاقسام المذكورة للكتاب ليس بحسب الذات

ثبت صح

وهو مولانا قطب الدين الرازي

بل بحسب الحيثيات الاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين
الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والباصرة والشمس والذهب
وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير والوضع لواحد فاللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما
باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان كذا صرح به المحققون من المتاخرين فاذا لم
يتحقق التنافي بين الوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد لا يتحقق التنافي
بين الوضع الكثير ووضع واحد لمعنى واحد فجاز ان يكون اللفظ مشتركا بين المعاني باعتبار
تعدد الوضع وخاصا في احدها في الشرع وقد ترجح بغلبة الاستعمال فيه كما ذكر قوله عملا
بقوله تعالى اخره لف ونشر مرتب على المسائل الثلث المذكورة قبله قوله ومنه الامر
اي من الخاص وللامر اعتباران اعتبار اللفظ والاسم وهو امر وهو الذي عرفه المصنف
رحمه الله واعتبار المسمى وهو الصيغة فبكل من الاعتبارين يكون الامر من قبيل الخاص لان لفظه
خاص وضع لمعنى مخصوص وكذا صيغته فافهم قوله وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل فقيل المراد من القول معناه المصدري لا المقول بدليل صاحب الكشاف
الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وقول صاحب المفتاح الامر عبارة عن استعمال
نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء والاولى ان يقال المراد منه المقول من
المجازات الشايعة في استعمال لفظ المصدر بمعنى المفعول لان كون الامر من قبيل
الخاص يدل على كون المراد منه اللفظ لكون الخاص لفظا وهو المناسب لغرض الاصولي
لان استفادة الاحكام من الالفاظ فتعريفه بالصيغة اولى وقد صرح الامام شمس الائمة رحمه الله
بان عند الفقهاء لفظ الامر عبارة عن كلمة افعل فلا وجه للاستدلال على خلافه بقول اهل
العربية فقوله قول القائل يخرج الفعل والاشارة حتى لا يكون افعاله عليه السلم موجبة لعدم
كونه امرا وقوله لغيره يخرج قوله لنفسه فانه ليس بامر وقوله على سبيل الاستعلاء
يخرج الدعاء والالتماس وقوله افعل يخرج قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا والنهي اعلم ان المصنف رحمه الله

اعتبر الاستعلاء في الامر وفيه اختلاف بين العلماء فقال اكثر الاصوليين من السنة وابو الحسين
البصري من المعتزلة وصاحب المفتاح من اهل العربية ان المعتبر في الامر هو الاستعلاء وقال اكثر
المعتزلة هو العلو وهو المذهب صاحب الكشاف حتى قال فيه حقيقة الامر نحو حقيقة الطاعة في انها
لا يكون لمن فوقك وتبعهم صاحب المغني حيث قال الامر هو قول القايل لمن دونه افعل وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين كل واحد منهما ليس بمعتبر فيه حتى ان قول القايل لغيره
افعل يسمى في العرف امرا ما لم يبالغ القائل في التواضع وينسب هذا الى الاشعري الصاد وتمس
الائمة رحمه الله اشترط عدم علو رتبة المامور حيث قال اذا خاطب المرء بها من هو مثله او دونه فهو امر
واذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون امرا والمصنف رحمه الله اختار المذهب الاول فذكر الاستعلاء
في التعريف واعترض عليه بوجوه الاول ان هذا التعريف مناسب لقول المعتزلة لانهم لما انكروا
الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي والامر في الحقيقة عندنا هو المعنى القائم في النفس
فيكون لفظ افعل دالا على الامر لا حقيقة الامر الثاني انه غير مطرد لصدقه على الاوامر المستعملة
في المعاني المجازية كالتهديد والتعجيز والتسخير وغيرها الثالث انه غير منعكس لخروج صيغ
الاوامر غير افعل من العربية وغيرها الرابع قول القائل لغيره افعل من غير استعلاء
تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي امر مع عدم صدق الحد عليه والجواب عن الاول ان المراد
تعريف الامر المصطلح بين الاصوليين وهو القول المخصوص لا الكلام النفسي لان غرضهم
يتعلق به لاستنباط الاحكام منه ولهذا جعلوه من اقسام الخاص الذي هو لفظ وعن الثاني والثالث
ان المراد بقول القائل افعل كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربيا او غيرها لا الصيغة
المخصوصة فيصدق على كل صيغ الاوامر الدالة على الطلب ولا يصدق على التهديد لعدم
دلالته على الطلب وغيره لكن يرد عليه الصيغة المستعملة في الندب الا ان يقال المراد به
كمال الطلب وهو في الوجوب واجاب عنه بعض المحققين بان المراد هذه الصيغة
مرادا بها معناها الحقيقي وعن الرابع بان المبلغ والحاكي سفيران فلا يكون قولهما
بل قول الامر المستعلي فيصدق عليه التعريف قوله ويختص مراده بصيغة لازمة
اعلم ان الاختصاص قد يكون من الجانبين بان يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ بالمعنى

كالالفاظ المتباينة وقد يكون من جانب احد بان يكون المعنى اللفظ مختصا بالمعنى مختصا
باللفظ فقط كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة او بالعكس كالالفاظ المترادفة
ولما كان الاختصاص لفظ الامر بمعناه من قبيل الاول اشار الى اختصاص المعنى باللفظ بقوله
ويختص مراده بصيغة والى العكس بقوله لازمة اي يختص ما هو المراد بالامر وهو الوجوب
بصيغة مختصة بذلك المراد فتحصل بالكل الرد على من زعم ان الفعل موجب وبالاول على من
زعم من الواقفية انه مشترك فلا يكون قوله لازمة تاكيدا كما توهم ثم صرح بنفي المذهب
الاول تفريعا على الاول بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وبنفي الثاني واثبات عكسه
بقوله وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف الى آخره وتحرير المبحث
في الاول انه لا نزاع في ان لفظ الامر بمعنى طلب الفعل من الغير استعلاء حقيقة في القول
المخصوص وانما النزاع في انه هل يطلق بهذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة ام لا
وان الفعل هل هو موجب ام لا فذهب الجمهور الى انتفائهما خلافا لبعض اصحاب مالك
والشافعي فصار الخلاف في مقامين ان الفعل امر ام لا وانه موجب ام لا والحق
التلازم بين الامرين لان اصحاب مذهب المثبت كلا منهما باثبات الآخر ونفي الكل في
كلا منهما نفي الآخر فعلى هذا يبتنى الخلاف في ان افعال النبي عليه السلام التي ليست سهوا
مثل الزلات ولا طبعا مثل الاكل والشرب ولا اختصاصا مثل التهجد والضحى ولا بيانا
لمجمل مثل قطع يد السارق من الكوع ولا معلوم الصفة من الوجوب والندب والاباحة
هل هي موجبة ام لا فنفاه الجمهور واثبته البعض المذكور واستدل المصنف رحمه الله
على مذهب الجمهور بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال وتقريره ان النبي عليه السلام
لما واصل في الصوم وواصل اصحابه ايضا انكر عليهم حيث قال لستم كاحدكم اني
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فدل ان فعله غير موجب ولا مبيح للانكار وايضا
لما خلع عليه السلام نعليه في الصلوة وخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ
ما لكم خلعتم نعالكم قالوا لانا رايناك قد خلعت نعليك فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني
ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة عليهم واعترض عليه اولا بان

للانكار
من الاذى

ما كان للمتابعة لذاتها بل لكون الاول مخصوصا به عليه السلام وفي الثاني علة فالانكار لامر زايد
على الاتباع وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع والتاسي به واجب لقوله تعالى واتبعوه وثانيا
بان هذا الدليل مشترك الالزام لانه لو لم يكن الفعل موجبا لما فهمت الصحابة وجوب الاتباع
ولما اتبعوا في خلع النعال مع ان فيه ترك السنة ولانكر عليه السلام جوابهم بقولهم خلعت فخلعنا
عن السوال عن سبب الخلع ولم ينكر بل بين العلة الخاصة وثالثا بانه لو صح هذا البيان لما جاز
الاتيان بمثل فعل النبي عليه السلام وهو خلاف المذهب ويمكن ان يجاب عن الاول بان الانكار
لو كان لخصوص او علة لما بقي له وجه لعدم علمهم بالخصوص والعلة وقت الاتباع وكان ينبغي
ان يبين الخصوص والعلة فقط فدل ان الانكار لنفس المتابعة وعن الثاني بانا لا نسلم ان المتابعة
مبنية على فهم الوجوب لم لا يجوز ان يكون مبنية على فهم الندب لاعتقادهم ان فعله عليه السلام
قربة ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
كما سيجيء ولا نسلم انه عليه السلام لم ينكر عليهم كيف وان قوله ما لكم خلعتم او لم خلعتم انكار هكذا قيل
لكن المنع الاخير غير وارد عليهم بتوقف بالتامل واجيب عن الثالث بان الانكار لظنهم
ان الخلع من هيئات الصلوة وكون صوم الوصال مشروعا واما فالانكار لخصوص في المورد
لا للموافقة المندوبة وفيه اشكال لعدم دلالة الانكار على المدعى فلا يتم الاستدلال
قوله والوجوب استفيد الخ لما فرغ من الاستدلال على مذهب الجمهور اشار الى الجواب
عن تمسك المخالف بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي حين شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاها مرتبة فقال لا نسلم ان الوجوب بالفعل بل بهذا الامر وهو قوله عليه السلام
صلوا ولو كان الفعل موجبا لما احتيج اليه فايراد هذا الامر بعد الفعل دال على لزوم
الصيغة حيث يراد الوجوب فهذه الحجة عليهم لا لهم قوله وسمي الفعل به لانه سببه
جواب عن احتجاجهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اذ الرشد يوصف به الفعل
لا القول وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي فعله والاصل في الاستعمال الحقيقة يعني
سلمنا ان الامر يستعمل في الفعل لكنه مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الامر
سبب الفعل ولا ننكر استعماله فيه مجازا فان قيل المسبب هو وجوب الفعل لا نفسه على انه

قد يطلق على فعل الوجوب فقد اجيب بان الوجوب سبب الوجود فيكون الامر سبب الفعل
واطلاقه على فعل الوجوب فيجوز ان يكون من قبيل اطلاق المقيد على المطلق فيكون
مجازا بمرتبتين والدليل على كونه مجازا انه اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا ومجازا
فالحمل على المجاز اولى اذ الاصل عدم الاشتراك على انه يجوز ان يكون المراد من الامر
في الايتين القول يدل عليه قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه والرشد الصواب
والقول يوصف به حقيقة وايضا يجوز ان يكون من قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه
وذهب شمس الائمة رحمه الله الى انه من قبيل المصدر بمعنى المفعول به فيكون الفعل امرا
بمعنى المامور به كقولهم ضرب الامير قيل هذا انما يتم بان يتجوز ثانيا عن الفعل المامور
به بمطلق الفعل قلت لا حاجة هنا الى هذا التجوز لصحة ارادة الفعل المامور به
هنا بقرينة فاتبعوا اذ يجوز ان يكون المراد اتباع فعله المامور به ونفي الرشد
عنه وقد يقال العلاقة الاتصال الصورى لان الامر يكون بالفعل ولا ينفك عنه
قوله وموجبه الوجوب الى الخ لما فرغ عن خصوص المعنى بالصيغة شرع
في خصوص الصيغة بالمعنى واختلف عبارات الاصوليين فيه فقيل حقيقة الوجوب
والمشهور موجبه الوجوب اي الاثر الثابت به والتوفيق بينهما ان المراد بالوجوب
في الاولى الايجاب وان وجوب الفعل وان كان اثرا حقيقة الا انه لما كان مفهوما
من الامر وغرضا منه نزل منزلة المعنى الحقيقي فقيل حقيقة الوجوب وجملة المذاهب
في هذه المسئلة احد عشر لان صيغة الامر مستعمل في ثمانية عشر معنى على ما هو المشهور المذكور
في اكثر الكتب والذي وقع الخلاف في كونها حقيقة فيه اربعة الايجاب والندب
والاباحة والتهديد والمذهب اما الاشتراك او لا فعلى الاول المذاهب خمسة لان الاشتراك
اما بين الاربعة المذكورة او الثلثة غير التهديد او الاثنين غير التهديد والاباحة
وعلى كل تقدير فالاشتراك اما لفظي او معنوي لكن المعنوي بين الاربعة
غير متصور لعدم الجامع بين التهديد وغيره فيحصل خمسة الاشتراك اللفظي بين الاربعة
وهو مذهب ابن شريح وبعض الشيعة ورواية عن الاشعري والاشتراك اللفظي بين الثلثة

وهو مذهب لبعضهم والاشتراك اللفظي بين الاثنين وهو منقول عن الشافعي والاشتراك
المعنوي بين الثلثة بمعنى الاذن الشامل للثلثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة والاشتراك المعنوي
بين الاثنين بمعنى الطلب الشامل لهما وهو مذهب البعض وعلى الثاني اما ان يعين المعنى
الواحد او لا يعين ولا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب او فيهما معا
بالاشتراك الثاني مذهب الاشعري والباقلاني والغزالي رحمهم الله والاول اما ان يعين الوجوب
او الندب او الاباحة فالاول مذهب الجمهور سواء ورد الامر قبل الحظر او بعده والثاني
مذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وعامة المعتزلة والثالث مذهب بعض المالكية وعند
بعض الشافعية قبل الحظر للوجوب وبعده للاباحة والمصنف رحمه الله اشار الى نفي
جميع المذاهب غير مذهب الجمهور بقوله لا الندب والاباحة والتوقف سواء كان بعد
الحظر او قبله ثم الوجوب اما ان يعتبر في حق العمل فقط او في حق العلم ايضا والاول
مذهب الامام ابي منصور ومتابعته من مشايخ سمرقند رحمهم الله والثاني مذهب العامة فكمل احد
عشر مذهبا قوله لاستفاء الخيرة الخ استدلال على مذهب المختار وبيانه ان الله تعالى
ذم ابليس عليه اللعنة على ترك السجود المامور به بقوله اسجدوا وهو دليل الوجوب والا
لكان لابليس ان يقول انما اوجبتني السجود لا يقال المدعى كونه حقيقة في الوجوب
ومختصا به والدليل لا يدل الا على استعمال الامر للوجوب ولا نزاع فيه فالمطلوب غير لازم
واللازم غير مطلوب لانا نقول استعمال الامر المطلق للايجاب دليل كونه حقيقة
فيه اذ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة يدل عليه قوله اذ امرتك مطلقا دون ان يقول اذ امرتك
امرا لزام فالمطلوب حاصل وكذا قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم نفى الاختيار عن المامور في امتثال اوامر الله
ورسوله فعلم ان موجبه الوجوب اذ الندب والاباحة لا ينفيانه فيمكن تطبيق قول
المصنف في وجه الاستدلال بالايتين لكن الاية الثانية هي الموافقة لتقرير الكشف
وكذا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية يدل على ما قلنا ان الله تعالى
هددهم وخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب الاليم في الاخرة

بسبب مخالفتهم امره على ما يقتضيه الحكم بالوصف المشعر بالعلية ولا معنى له الا اذا كان المامور به
واجبا اذ لا عقاب في ترك غير الواجب وهذا معنى قوله واستحقاق الوعيد لتاركه واعترض
عليه بوجوه الاول ان هذا مصادرة على المطلوب لانه انما تم على تقدير وجوب الخوف والحذر
بقوله فليحذر وهو عين المدعى الثاني انما تم ايضا على تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب الثالث انا لا نسلم ان مخالفة الامر ترك
المامور لم لا يجوز ان يكون عدم اعتقاد حقية المامور او حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره واجيب عن الاول بان استفادة الوجوب من قوله تعالى
فليحذر مما لا يمكن انكارها اذ لا خلاف ان الامر يستعمل في الوجوب اذا قامت عليه
قرينة والمقام يدل عليه اذ لا معنى هنا للندب والاباحة بل الحذر واجب عن اصابة المكروه
عقلا على ان الامر هنا للتهديد على مخالفة الامر ولا تهديد على ترك غير الواجب فيتم المطلوب
وعن الثاني بان المطلوب حاصل على تقدير كونه مطلقا اذ المدعى ان الامر المطلق للوجوب
ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن وهذا الجواب مبني على عدم الفرق
بين مطلق الامر والامر المطلق والفرق واضح فان الاول عبارة عما صدق عليه الامر
والثاني عن الامر الخالي عن القرينة وبينهما بون بعيد وعن الثالث بان مخالفة الامر حقيقة
في ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه هو المتبادر الى الفهم يقال خالفني فلان
اذا اعرض عنه وتركه ولهذا اعداه بعن تضمينا لمعنى الاعراض فسوق الاية لتحذير المؤمنين
الذين يخالفون ويعرضون عن امر الله ورسوله ولا ياتون بالمامور به بدلالة السباق
والسياق والله اعلم **قوله** وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه اي
الاجماع المنعقد في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب هنا بيانه ان العقلاء اجمعوا
على ان كل من حاول الطلب فضل على اكد الوجوه لا بد لفظا موضوعا لاظهار مراده الا
لفظ الامر فاستعمالهم في طلب الفعل على هذا الوجه دليل على انه للوجوب كما في مسئلة
ولوغ الكلب فان الاجماع على نجاسة الاناء يدل على نجاسة الماء فههنا ثلثة امور منشاء
الاجماع والاجماع ودلالته وقيل دلالة الاجماع ان الامة اجمعت على وجوب طاعة الله تعالى

ورسوله ولا شك ان ذلك في الامر اذ ان المامور به يجب عند وجود الامر الا ان يقوم الدليل
على غيره وقال العلامة صاحب التحقيق رحمه الله واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم يزل كانوا
يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن
القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة
بقوله تعالى وآتوا الزكوة وفيه اشكال لان هذا الامر ليس بمطلق اذ قرينة الوجوب
قائمة وهو قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية والجواب بان تمسك ابي بكر
رضي الله عنه بظاهر الامر من غير نظر الى القرينة غير تام على ما لا يخفى ولا يزول الا بان يقال
حاصل الاشكال يرجع الى المناقشة في المثال وهي ليست من داب المحصلين وقد اورد
عليه امثلة اخرى ايضا واما دلالة المعقول فهي على ثلثة اوجه احدها ان تصاريف
الافعال الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة كسائر العبارات من الاسماء والحروف والامر
احد تصاريفها وكما ان الماضي والمستقبل اذا كانا على وجه الصدق يقتضي وجود الفعل
لا محالة فكذا الامر يقتضي وجود المامور به وليس ذلك الا بالوجوب اذ هو مفض الى الوجود
وفيه شيء يعرف بالتامل وثانيها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل حسن
ذمه وعد عاصيا واستحق العقاب فلولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك وثالثها
ان الامر موضوع لطلب المامور به لغة فيثبت الكامل منه لانه هو الاصل في كل شيء ولا قصور
في الصيغة ولا في ولاية المتكلم الا اذا قامت القرينة على خلافه ثم الادلة المقتضية للوجوب
قائمة في الحالين قبل الحظر وبعده فلا وجه لقول المفارق **قوله** واذا اريد به
الاباحة او الندب الى اخره قيل هذا الخلاف ليس في صيغة الامر كما زعم فان من قال
بان صيغة الامر حقيقة في الوجوب غير مشترك بينه وبين الندب كيف يقول بانها حقيقة
في الندب بل الخلاف في لفظ الامر وان صيغته اذا اريد بها الاباحة كما في قوله تعالى
وكلوا واشربوا او الندب كقوله تعالى فكاتبوهم هل يطلق عليه اسم الامر حقيقة فمنهم
من قال انه حقيقة حتى ان المباح والمندوب مامور به والية مال الامام فخر الاسلام
وذهب الكرخي والجصاص الى انه مجاز وهو مذهب الامام ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله واختيار

[illegible]

ثم كلامه وغيره وجه الاول ان المباح والمندوب بعض الواجب وهو ما يجوز فعله ويثاب
عليه ويعاقب على تركه فيكون الجائز فعله مطلقا وهو مفهوم المباح والجائز فعله
المثاب عليه وهو مفهوم المندوب جزئي الواجب ولا شك ان الكل اذا كان مامورا به
كان الجزء ايضا مامورا به اذ الجزء قاصر عن الكل لا مغاير له بناء على تفسير الغير به
بصحة الانفكاك كما عرف في مسئلة الصفات ووجه الاخر ان اسم الحقيقة لا يجوز نفيه عن
مسماه لكن الامر ينفى عن الندب حتى يجوز ان يقال ما امرت بصلوة الضحى ولا يجوز ان
يقال ما امرت بالصلوات الخمس وصحة النفي من امارات المجاز وهذا الدليل يحقق
ما قيل ان الخلاف في لفظ الامر لا في صيغة افعل اذ على التقدير الثاني لا ينتج المطلوب لان غاية
ما في الباب انه اذا اريد من صل مثلا الندب لا يطلق عليه لفظ الامر حقيقة فمن اين يلزم
ان لا يكون صل حقيقة في الندب ولم لا يجوز ان يكون حقيقة فيه ولا يكون امرا بالحقيقة حقيقة
الا اذا اريد الوجوب والجواب عن الاول ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم
العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك ومعنى الوجوب الثواب
على الفعل والعقاب على الترك فلا يجتمع الوجوب معهما بل ينافيهما ويغايرهما البتة
فيكون مجازا فيهما وقد يقال في تقريره الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل
المامور به فالمندوب فعل المامور به لكن هذا الانتاج على تقدير كلية الكبرى وهي ممنوعة
ويقال ايضا يصح ان يقال ان الاكل والشرب مامور به بقوله تعالى وكلوا واشربوا
مع انه اريد بهما الاباحة قلنا ان اريد بهما الزيادة على ما يحصل به قوام البدن فهو عين
المتنازع فيه وان اريد بهما ما يحصل به قوام البدن فالامر للوجوب فلا يصلح دليلا
فان قيل يرد على الاول ان النبي عليه السلام نفى الامر بالسواك في قوله لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك مع انه مندوب قلنا المراد لامرتهم امر ايجاب ولا يلزم من
عدم كونه مامورا به بامر الايجاب عدم كونه مامورا به مطلقا فلا يرد فان قيل الامر
في الحديث مطلق والتقييد خلاف الاصل قلنا قد قامت القرينة عليه وهي المشقة لاختصاصها
بامر الايجاب قوله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف العلماء في ان الامر هل يوجب

العموم والتكرار او لا يوجب الا فعلا واحدا والفرق بين العموم والتكرار بحسب المفهوم
فان معنى العموم في الامر شمول الفعل افرادا منه وادناه ثلثة والتكرار وقوع الفعل مرة بعد
اخرى واقله بفعلين في زمانين فالجمعية معتبرة في معنى العموم دون التفريق والتفريق معتبر
في معنى التكرار دون الجمعية فهما يجتمعان ويفترقان بحسب الارادة وان افترقا بحسب الوجود في مثل
طلقي نفسك لجواز ان يقصد معا واحدها دون الاخر فبينهما تغاير بحسب المفهوم والصدق فلا وجه
لقول من قال انهما متلازمان هنا لكن بعض المحققين ذكر هنا ان التكرار في مثل صلوا وصوموا
باعتبار ايقاع الفعل مرات وذلك لا يكون الا بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة
فالعموم فيه ليس باعتبار افعال في بعض تلك الاوقات اذ لا قائل بان الامر يوجب افعالا في اوقات
وافعالا في بعضها بل لا يكون الا بحسب تلك الافعال في تلك الاوقات فمرجعه التكرار فعلم ان عامة
اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر اكثر الاصوليين على ذكر التكرار
في هذا المبحث وصاحب البزدوي رحمه الله ضم اليه العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
افتراقهما في الجملة والاولى ان يفسر التكرار والعموم هنا بالعدد المحض لما سيجيء من عدم جواز نية
ايقاع الثنتين جملة في قوله طلقي نفسك مع عدم صدق العموم والتكرار بالتفسيرين المذكورين
ثم قيل لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص يفيد ذلك وانما الخلاف
في الامر المطلق وهذا ليس بشيء لان مطلق الامر لا يحتمل التكرار سواء وجدت قرينة التكرار او لا
لكن القرينة بيان تغير الموجب لا تفسير المحتمل كما سيجيء ثم المشهور في هذه المسئلة اربعة مذاهب
الاول ان الامر يوجب التكرار من العمر وهو مذهب المزني وابي اسحق الاسفرايني وغيرهما
والثاني انه لا يوجبه بل يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله والفرق بينهما ان الموجب يثبت
من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها والثالث انه اذا كان معلقا بشرط كما في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
يوجب التكرار متى امكن ذلك بتكرر ما علق به وهو مذهب بعض مشايخنا وبعض الشافعية
ممن قال باحتمال التكرار فان قيل لما لم يحتمل التكرار في ذاته عند ذلك البعض كيف يحتمله
عند التعليق اذ لا اثر له في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا القيد ربما يكون صارفا عن مفهوم

الاطلاق ومغيرا للموجب لا ترى ان الانشاء يقتضي الثبوت في الحال واذا اقترن بالشرط
لا يقتضيه الا عند حصول الشرط والخبر يحتمل الصدق والكذب واقتران الشرط به يزيل احتماله
والرابع انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله وان كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف وهو مذهب
جمهور العلماء الحنفية وذكر بعض الشارحين فيها مذهبين آخرين احدهما ان المامور به ان كان
فعلا له غاية يمكن ايقاعه في جميع المدة يلزم الاتيان به في جميعها والا فيلزم الاقل
وهذا يحكى عن عيسى بن ابان رحمه الله وثانيهما ان حكمه التوقف وفسر بوجهين احدهما ان يكون
مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما على قرينة والثاني انه موضوع لاحدهما
على التعيين ولكن لا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع ودلايل المذاهب كلها مذكورة في
الشروح اعرضنا عنها مخافة التطويل والمصنف رحمه الله نفى المذاهب كلها بقوله ولا يقتضي
التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن وبين المذهب
المختار بقوله لكنه على وجه يندفع به ما يورد عليه وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار لما صح
نية الثلث في قوله طلقي نفسك كما لا يجوز نية الثنتين عندكم لانه عدد وحاصله انه دال
على المصدر الذي هو اسم جنس لما سيجيء وهو يقع على الادنى للتيقن به ويحتمل كل الجنس ايضا
لكن لا لكونه عددا بل لكونه فردا حكما لما سنبين **قوله** حتى اذا قال لها الخ اورد مثالا
لتوضيح المذهب وهو ما اذا قال لامراته طلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها فهي يقتصر على المجلس
ويمتنع الرجوع عنه لتضمنه معنى اليمين فالامر ينصرف الى الثلث عند القائلين بالتكرار
حتى جاز لها ان تطلق نفسها ثلثا جملة او متفرقة وواحدة وثنتين لكون الثلث متضمنة
لهما قيل هذا اذا لم ينو شيئا فظاهر اما اذا نوى واحدة او اثنتين ينبغي ان يقتصر
على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بالدليل والنية دليل
قلنا ان اراد المنع عنه ديانة فمسلم وان اراد قضاء فممنوع لان الممنوع المنع انما يصح عند عدم
منع آخر له وفيما نحن فيه وجد ذلك فلا يصدق قضاء في صرف اللفظ عن موجبه الى محتمله
للتخفيف وعند الشافعي رحمه الله يصح نية الثنتين والثلث ولا يثبت احدهما دون النية فيقع
الواحدة عند عدمها وعندنا ينصرف الى الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وثنتين

ويصح نية الثلث لا الثنتين الا ان تكون المرأة امة فيصح نية الثنتين فان قلت هذا المثال
لا يطابق المسئلة فانها في امر الوجوب ولا وجوب في المثال قلنا الخلاف كما وقع في امر الوجوب
وقع ايضا في امر الاباحة يشهد بذلك عموم الادلة المذكورة في الكتب واتحاد التفريع و
التمثيل بامر الاباحة لان المغايرة بين العموم والتكرار انما تظهر فيه حتى جاز جمع الثلث
على القول الاول فهو تعميم من غير تكرار بخلاف امر الوجوب فان العموم فيه ليس الا
بالتكرار كما مر وايضا تصوير التكرار في الثلث والمثنى انما يكون في امر الاباحة واما
امر الوجوب فتكراره مدة العمر **قوله** لان صيغة الامر مختصر الخ شروع في دليل
المذهب المختار يعني ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اسق مثلا معناه
اطلب منك السقي او سقيا فالمصدر الذي يتضمنه الامر سواء كان معرفا او منكرا صيغة فرد
فيكون اسما لهذه الحقيقة بقيد الفردية اذ معنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان والتوحد
ينافي التعدد فلا يمكن اجتماعهما فلا يكون موجبا له ولا محتملا اذ ادنى مراتب الاحتمال
الامكان الاجتماع غير ان التوحد نوعان حقيقي وهو فردية ادنى الجنس لكونه فردا حقيقة
وحكما واعتباري وهو فردية كل الجنس اذ هو فرد حكما ولهذا يعد جنسا واحدا بالنسبة
الى ساير الاجناس وان كان فيه كثرة حقيقة كما يقال التصرفات الشرعية هي الطلاق و
العتاق وكذا وكذا فيكون ادنى الجنس موجبا يثبت بلا نية لكونه فردا من كل وجه
وما بينهما لا موجبا ولا محتملا حيث لا فردية فيه اصلا فلا يثبت وان نوى الا ان تكون
المرأة امة لان ذلك كل جنس طلاقها فان قيل قد صرح ائمة العربية بان المصدر موضوع
للطبيعة الجنسية من غير اشعار بالتوحد والتعدد ولهذا قالوا لا يثنى ولا يجمع الا عند
قصد الانواع ذكره صاحب الكشاف وغيره وصاحب المفتاح في بحث التشكيك على لام
التعريف والجنس من حيث هو هو يتحقق مع الوحدة تارة ومع الكثرة اخرى فلا يكون
قيد الفردية ماخوذا فيه اجيب بانه لا شك ان صيغة المصدر صيغة المفرد لا صيغة التثنية
والجمع وقد ثبت من قواعدهم المتفق عليها بينهم ان اضافة الصيغة الى معنى في تسمية لفظ
يدل على احد ذلك المعنى في مدلول ذلك اللفظ كصيغة الاستثناء وصيغة التثنية وقد

استدل صاحب الكشاف بصيغة الجمع على كون بجرد الاجتماع ماخوذا في معناها وكذا صاحب المفتاح
استدل بصيغة الامر على ان معنى ام رهو طلب الفعل استعلاء ماخوذ في الصيغة فلما كان المصدر
صيغة المفرد بالاتفاق كان الافراد ماخوذا في معناه بالاتفاق كما اشار اليه المصنف بقوله ومعنى
التوحد مراعى في الفاظ الوحدان فثبت بدلالة هذين الاجماعين منهم وجهان في معنى
المصدر فلعلمائنا رحمهم الله ان يختاروا احدهما وهم من عليه طبقات اهل العربية فلا يعارضهم
مخالفة غيرهم واعترض العلامة المحقق صاحب التلويح رحمه الله في هذا المقام نصرة لمذهبه
بانا لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب الخ لا
يخفى ما احتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل واجيب بان ما ذكر
من المنافاة بين الافراد والعدد يصلح جوابا عن هذا المنع بقي سنده فالجواب عنه من وجوه
الاول قد قال اهل العربية مع ان ذلك المفرد بمعنى الكل المجموعي بدليل وصفه بنعت الجمع
مثل الدرهم البيض والدينار الصفر وقوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا وقلنا ان منع قوله
لا بمعنى مجموع الافراد الخ قد علم ان المنفي هو التكرار المحض الذي لا فردية فيه وهو ما بين
اعلى الجنس وادناه فارادة ايقاع الجميع بايقاع كل فرد ليس من التكرار المنفي فيكون الحاصل
ان احتمال التكرار المنفي ارادة ما هو بين الاعلى والادنى فنفيه م ما نه ارادة ايقاع كل فرد
من افراد الفعل يكون بعيدا الثالث ان سواله مبني على ما اجاب صاحب التلخيص المفتاح
في دفع سوال التنافي بين افراد الاسم والاستغراق وجه السوال ان افراد الاسم يقتضي توحد
معناه والاستغراق تعدده والوحدة والتعدد متنافيان فكيف يجتمعان وانت كما
ترى ان بناء هذا السوال على اصلنا هذا فاجاب صاحب التلخيص بوجهين الاول انه بجرده الاسم
عن قيد الوحدة ثم يدخل اداة الاستغراق والثاني انه بمعنى كل فرد وانت تعلم ان كونه بمعنى كل فرد
لا يدفع السوال لاجتماع الفردية وهي الوحدة والكلية وهي الكثرة في معنى الاسم فلعل الاصوليين
يختارون الجواب الاول وعلى تقدير تجريده عن احد معنييه يكون مغيرا فيجعلونه مثل اقتران العدد
هكذا اجيب عنه بعض المحققين من المتاخرين قوله وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر

دعو مولانا العماد الجندي في شرح المغني م

جواب عما استدل به القائلون بالتكرار عند تعلقه بالشرط وتقييده بالوصف ووجه الاستدلال
انه قد ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا
الزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فاجاب المصنف رحمه الله عنه بان تكرر الاحكام
فيما استدلوا ليس باقتضاء الامر بل بتكرر السبب كالوقت للصلوة والارادة للطهارة وغيرهما
فالتكرر عقلي لا صيغي ولهذا اذا لم يعتبر التعليل لم يتكرر كما اذا قال اعتق غانما السواد لا يعتق
عبدا آخر له اسود فظهر بهذا ان الاولى ان لا تخص العبادات في العبارات واعترض بانه
لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخ
اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب عنه بان المسبب لما تكرر نفس الوجوب ومن المعلوم
ان نفس الوجوب يفضي الى وجوب الاداء وهو لا يتحقق بدون توجه الخطاب فافضى نفس
الوجوب اليه ايضا فيكون ثبوت وجوب الاداء بالخطاب وتكرره بتكرر السبب بواسطة
نفس الوجوب فلا حاجة الى ما اجاب عنه بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا السبب المحض
مع انه لا يطرد قوله وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر اي كما ان الامر يدل على
المصدر لغة ولا يحتمل العدد كذلك اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ما دام باقيا على حقيقته
ولا يحتمل ذلك المصدر العدد لما قلنا وانما قلنا ما دام باقيا على حقيقته احترازا عن اسم
فاعل نقل عن حقيقته وجعل علما مثل حارث وغيره فانه لا يدل على المصدر وانما قلنا
لغة احترازا عن مثل طالق في انت طالق فانه يدل على الطلاق لا لغة بل اقتضاء
فلا يحتمل الفرد الاعتباري ايضا قوله حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة
فرع على الاصل المذكور مسئلة خلافية وهي ان السارق هل يقطع اطرافه الاربعة اذا تكررت
السرقة ام لا فعندنا لا يقطع بل يحبس في المرة الثالثة حتى يتوب وعند الشافعي رحمه الله يقطع
لان المصدر لما احتمل التكرار عنده حمل السارق على التكرار بقرينة الايدي والاضافة لكن
الحكم عنده قطع اليسار في المرة الثالثة للاجماع على قطع الرجل اليسرى في المرة الثانية وعندنا

لما لم يحتمل المصدر العدد علم ان المراد من الايدى الايمان لان مصدر السارق اذا لم يحتمل العدد
فاما ان يراد به الفرد الاعتبارى وهو كل السرقات او الحقيقى وهو سرقة واحدة لا سبيل الى الاول
لانه يؤدى الى ان لا يقطع اصلا لان كل السرقات لا يعلم الا بانتهاء العمر وذلك منتف بالاجماع
فتعين الثانى وح اما ان يراد بالايدى اليدان معا او يد واحدة لا سبيل الى الاول للاجماع
على عدم قطع اليدين بسرقة واحدة فتلك اليد الواحدة اما اليسرى او اليمنى او اعم منهما
وقد تعين اليمنى بالاجماع اذ لا يقطع فى الكرة الاولى الا اليمنى بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما لوجوب الحمل عليها لاتفاق فيما اذا كان الحكم واحدا
والحادثة واحدة فقد بان ان المراد بالايدى الايمان مجازا عن التثنية كما فى قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما فلا دلالة للآية على قطع يسرى السارق وهو يقتضى عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع قلنا المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق
قال بعضهم وفيه بحث اما اولا فلان الشافعى رحمه الله انما اثبت قطع اليسرى بقوله عليه السلام
من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ثلث مرات لا بهذا النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا الحديث
واما ثانيا فلانه يقتضى ان لا يحد الزانى فى عمره بعد ما حد مرة وان زنى الف مرة بعين ما قلتم
فى السرقة ولا يجاب بان الزنا علة للجلد فيتكرر المعلول بتكرره لكونه مشترك الالزام بين
الزنا والسرقة والفرق بوجود محل الحد فى الزنا وهو البدن وعدم محل القطع فى السرقة وهو
اليمنى لا يجدى نفعا لانه لا يدفع اصل السؤال وهو عدم جواز ارادة القدر المتخلل وانما ظهر
عنه دليل ارادة القدر المتخلل لا غير هذا حاصل ما قاله مع تطويل ويمكن ان يجاب عنه اما عن
الاول فلان المقصود من التفريع رد ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله من الاستدلال بالآية على اثبات
مدعاه على الوجه المذكور بناء على الاصل المتقدم كما يشعر به تقرير وجه الاستدلال من الطرفين
فاما الاستدلال بالحديث فخارج عن المبحث على انه يمكن الجواب عنه ايضا بان الصحابة رضى الله عنهم
لما اختلفوا فى هذه المسألة قال على رضى الله عنه انى لاستحيى من الله تعالى ان ادعه بلا يد يأكل و
يستنجى بها وبلا رجل يمشى عليها وحاج به بقية الصحابة ولم يظهر منهم الاستدلال بهذا الحديث فدل على
زيافته كما سيجىء فى موضعه ونزل منزلة الاجماع وانما قلنا بقطع الرجل اليسرى بالاجماع لا بهذا الحديث

في الكين الثانيه كما قال السارق نفسه عموم اسم الفاعل
صح

واما عن الثانى فلان تكرر العلة لما اقتضى تكرر الحكم لم يحصل التكرر من اقتضاء صيغة الامر كما مر من ان
تكرر العبادات باسبابها لا بالامر وما يدفع به اصل السؤال فظهر الفرق بين الزنا والسرقة ولله
الحمد للصواب **قوله** وحكم الامر نوعان الحكم اذا اضيف الى الدليل والعلة يكون بمعنى
الاثر الثابت بالشىء واذا اضيف الى الفعل يكون بمعنى صفة الشىء والمراد منه هنا ما هو الصفة
الشرعية بقرينة ان المبحوث عنه هو الصفة الشرعية فيكون معناه حكم الثابت بالامر نوعان اداء
وهو تسليم نفس الواجب بالامر اى عين الثابت بالامر والمراد به ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه
به اذ الوجوب انما هو بالسبب فيصح تسليم عين الثابت بهذا المعنى وان كان الواجب وصفا فى
الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر
كفعل الصلوة فى وقتها فيكون العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب
فى الذمة فسقط به ما قيل ان صحة الاداء يبتنى على قيام نفس الوجوب بالسبب مع عدم المانع لا على
وجوب الاداء كما فى صوم المسافر وغيره فبالتقييد بالامر لا يبقى التعريف جامعا وقيل ان الشرع شغل
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فالحاصل ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه وفيه اشكال
لان هذا المعنى يصدق على القضاء ايضا فيلزم ان يكون القضاء تسليم عين الواجب بهذا المعنى
فان قيل كيف يتصور التسليم فى مثل الصلوة والصوم وهو من الاعراض الممتنعة البقاء والانتقال
والتسليم يكون فى الاعيان الباقية القابلة للانتقال قلنا معنى تسليم العين او المثل فى الافعال
والاعراض ايجادها والاتيان بها اذ تسليم كل شىء ما يناسبه وذكر المجاز فى مقام التعريف
لظهور المراد به بقى اشكالان فى التعريف احدهما ان الاداء كما يطلق على الواجب كذلك
يطلق على المندوب والتعريف يختص بالاول فلا يكون جامعا الثانى ان التعريف شامل للموقت
وغيره مع ان الاداء والقضاء من قبيل الاول ولهذا عرفه بعضهم بانه ما فعل فى وقته المقدر له
شرعا اولا فلا يكون التعريف مانعا وحلهما ان هذا التعريف على قول من جعل الامر حقيقة
فى الوجوب فان موجب الامر هو المنقسم الى الاداء والقضاء فاذا كان موجب الامر الوجوب
كان الاداء مختصا بالواجب واطلاقه على المندوب مجازا وانه لا يجوز ان يعتبر الوقت فى مفهوم الاداء
اذ هو شامل لاداء الزكوات والامانات قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها

وقال عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر ولبس اداء الامانات لانا نسلم اعيانها
ولا اعتبار للوقت فيه فتعريف من قيد به غير جامع ولا يقال لا بد من قيد آخر في التعريف وهو ان يقال
الى مستحقه لانا نقول قيد الواجب بالامر مغن عنه لان ذكر التسليم اذ الثابت بالامر وجوب
تسليم كما قال لا نفس التسليم الذي هو فعل المكلف قوله وقضاء وهو تسليم مثل الواجب
للمثل تعريفان عند المتكلمين احدهما ما سد مسد الشيء ويقوم مقامه ويقرب منه قول صاحب التحقيق
مع المثل ما كان عوضا عن الفائت والثاني ما يشاركه في الصفات النفسية ويقرب منه قول الحكماء المماثلة
بالاشتراك في الماهية النوعية والمراد هنا هو الاول ليشمل القضاء بمثل غير معقول فيسقط به ما قيل انه لا بد
في التعريف من قيد آخر وهو ان يقال وهو حقه كما قيده شمس الائمة ليخرج صرف دراهم الغير الى دينه
وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فانه ليس بقضاء مع ثبوت المماثلة بل المماثلة بين الظهرين
اقوى من المماثلة بين الظهر والنفل لثبوتها في الاول ذاتا ووصفا وفي الثاني ذاتا لا وصفا وذلك ان
المحقق في هذه الصور المماثلة بالمعنى الثاني لا الاول قوله ويستعمل احدهما مكان الآخر الى آخره
لا خلاف بين الاصوليين ان الاداء يستعمل في معنى القضاء كنويت اداء ظهر الامس والقضاء يستعمل
في معنى الاداء ايضا كنويت قضاء الظهر الوقتي لكن الخلاف في وجه الاستعمال فالواقع في كلام
القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة رحمهما الله ان استعمال كل منهما في الآخر مجاز لوجود تسليم الواجب
فيهما والمفهوم من كلام الامام فخر الاسلام ان استعمال الاداء في القضاء مجاز ولهذا يحتاج الى القرينة
واستعمال القضاء في الاداء حقيقة لا يحتاج الى القرينة لان الاداء لغة ينبئ عن شدة الرعاية وهي
معدومة في القضاء والقضاء عن الاحكام وذلك موجود فيهما والظاهر انه ان اعتبر مفهوماهما
اللغويان فالترجيح مع الثاني وان اعتبر مفهوماهما الاصطلاحيان فمع الاول قوله والقضاء
يجب بما يجب به الاداء الى آخره الاداء يجب بامر والقضاء بمثل معقول هل يجب بذلك الامر الاول ام بامر
آخر فقال الجمهور بالاول وقال البعض من الحنفية واكثر اصحاب الشافعي ان القضاء يجب بامر جديد غير الامر الاول
ما توهم لان وجوب الاداء بالامر لا بالسبب فحجة الثاني ان العبادة الموقتة بما عرفت قربة في وقتها اذ الامر
يتناولها الا في ذلك الوقت فلا يعرف لها مثل في وقت آخر بذلك الامر لجواز ان يكون الفعل مصلحة
في وقت دون وقت آخر فذلك ان التناول اما بالعبارة او بالاشارة او الدلالة او الاقتضاء او بالمعنى

العبادة والكل منتف هنا اذ لا دلالة لقولنا صم يوم الجمعة على صم يوم الخميس باحد الوجوه الاربعة وكذا بالمعنى
العبادة لانتفاء شرطه وهو معقولية المعنى في الاصل اذ كون الفعل قربة في وقت معين مع تساوي جميع الاوقات
عقلا مما لا يعقل مع ان الفرع ليس بمثل للاصل اذ الاداء اشتمل على الفعل ولوازم شرف الوقت الذي
فات في القضاء بحيث لا يمكن تداركه كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للاول فلا بد من نص آخر لايجاب القضاء ووجه الاول توقف على
اثبات معقولية بقاء اصل الواجب وسقوط القيد الذي لا يتوقف عليه المقصود وهو فضل الوقت
هنا الى مثل وبيانه ان كل موجود يجب بقاؤه ما لم يوجد المزيل والمزيل للحقوق اما تسليمها او
اسقاط من له الحق او العجز عن ذلك بالاستقراء والاولان منتفيان قضاء والثالث يختص بالقيد
فيكون السقوط مختصا به عقلا كما قلنا بوجوب القيمة في غصب القيمي والمثل في المثلي عند العجز عن رد
العين ففي الوقت وجب صوم وصلوة مثلا مع قيد الوقوع فيه وعند خروج الوقت لا يوجد من المسقطات
الا العجز عن القيد لقدرته على الفعل الذي يوجد في ضمنه اصل الصوم والصلاة فيكون بقاء
وجوب اصلهما وسقوط وجوب القيد معقولا فوجب القضاء في الصوم والصلاة بناء على هذه
العلة لا وجوبا ابتداء ثم تعدى وجوب القضاء بهذه العلة الى ما لا نص فيه وهو المنذورات الموقتة
فيجب قضاؤها وهو ثمرة الخلاف على تقدير الفوات لا التفويت وانما قيدنا القيد بالذي
لا يتوقف عليه المقصود احترازا عن قيد يتوقف عليها المقصود فان بقاء اصل الواجب عند
سقوط هذا القيد ليس بمعقول لخلوه عن المقصود كما في تكبير التشريق الواجب بصفة الجهر
لكونه من الشعائر الموقوف على صفة الجهر اذا فات عن الوقت وسقطت الصفة للعجز يسقط اصل
التكبير بخلاف الصلوة في الوقت المعين فان المقصود منها التعبد وهو العمل بخلاف هوى النفس
او امتثال الامر او تعظيم لله تعالى والثناء عليه وذلك لا يتوقف على الوقت المعين فاصل الواجب
هنا اذا خلا عن الوقت لا يخلو عن المقصود واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لتوقف المقصود
عليه بل لانعدام سببه وهو الوقت واما الحديث الوارد في قضاء الصلوة وهو قوله عليه السلام
فليصلها اذا ذكرها فيدل على ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت على ما يشير اليه الضمير
على تلك الصلوة الواجبة لان الضمير يكون عبارة عن معنى ما رجع اليه فيكون الصلوة الواجبة

بعد الوقت عن المتروكة ولا يكون ذلك الا بان لا يكون واجبا ابتداء فدل على طلب تفريغ الذمة لا على ان
وقت الذكر سبب لوجوب القضاء والا لكان القضاء من الواجبات الموقتة واعترض بانه لما بقي اصل
الواجب للقدرة عليه وسقط رعاية القيد للعجز عنه ينبغي ان لا يجهر الامام في صلوة العشاء اذا قضاها بالنهار
لعدم القدرة على الجهر في نافلة النهار وان لا يلزمه قضاء المغرب لعدم القدرة على النافلة على هيئة المغرب
وينبغي ان يجوز اداء السجدة الصلاتية خارج الصلوة للقدرة على اصل السجدة واجيب عن الكلين الاول لكن
بان القدرة على القضاء يحصل بكون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر
مع ان النفل ليس بمشروع على صفته وهي ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة على ان الوتر نفل عندهما
وعنده ان كان فرضا فلشبهه بالنفل لعدم اختصاصه بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة له وعن
الثالث بان السجدة لما كانت اثر القراءة صارت فعلا من افعال الصلوة وشيء منها لا يؤدى
خارجها قيل وفيه نظر لانها لا تخ اما ان يكون من اركان الصلوة لكونه اثر الركن او من واجباتها
والاول باطل بلا نزاع وعلى التقدير الثاني ينبغي ان يكون المؤدي بدونها لازم الاعادة وليس كذلك
دل انه لم يترك فعلا من افعال الصلوة ويمكن ان يجاب عنه بمنع لزوم الاعادة في كل واجب قال
صاحب القنية بقراءة الفاتحة ثم السورة واجب لكن قراءة الفاتحة اوجب حتى لو تركها في الصلوة يؤمر
باعادة الصلوة ولو ترك السورة لا يؤمر والمراد بكونها فعلا من افعال الصلوة ان لها حكم افعال
الصلوة حتى لو قهقه فيها في الصلوة ينتقض وضوءه كما لو قهقه في السجدة الصلبية بخلاف ما اذا قهقه فيها
خارج الصلوة وقد يجاب عن مسئلة السجدة بوجه آخر وهو ان المراد من قولهم كل سجدة صلاتية وجبت
في الصلوة لم تقض خارجها انها لم تؤخر وصارت مؤداة في الصلوة صرح به شارح الهداية صاحب معراج
الدراية ودل عليه اطلاق الايضاح وان كان في الكافي وغيره خلافه ولهذا لم يجعل صاحب الايضاح
ذلك مذهبا بل جعله رواية عن ابي يوسف والتعليل بان الهامزية لست لغيرها لا ينافي هذا التاويل
لان معناه ان القضاء خارجها لما لم يمكن حكمنا بكونها مؤداة فيها هذا وفي اصل الاستدلال اشكال
وهو انه لما بقي اصل الواجب بالامر الاول كان ما اتي به عين ما ثبت بالامر الاول فكيف يصدق عليه تعريف
القضاء وهو مثل ما وجب به وحله ان الواجب بالامر الاول عبادة مقيدة بقيد وقوعها في الوقت
المعين والفعل الواقع خارج الوقت مقيد بقيد آخر فهذا المقيد مثل ذلك المقيد وان كان عين مطلق العبادة

لان اصل العبادة غير فائت على ما صرح به شمس الائمة بقوله واما في اصل العبادة فالتفويت لا يتحقق بمضي
الوقت لكون مثله مشروعا للعبد فالحاصل ان التفويت في اصل العبادة لا يتحقق لكون مثل الاداء
المشتمل على اصل العبادة مقدورا واذا كان المقيد مقدورا كان المطلق الموجود في ضمنه مقدورا
واليه يشير قول الامام فخر الاسلام بوجه حيث قال فان الاداء كان فرضا فاذا فات كان مضمونا وهو
قادر على تسليم مثله حيث جعله مثلا للاداء الفائت والاداء هو المقيد الاول كذا الفائت الا اصل العبادة
على ما مر قوله وفيما اذا نذر ان يعتكف الخ جواب عما استدل به القائلون بان القضاء يجب
بنص جديد وصورة المسئلة اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان اي المعين لنتم الاستدلال فصام
ولم يعتكف لا يجب القضاء اصلا في رواية عن ابي يوسف وزفر رحمهما الله وهو رواية الحسن عن ابي
حنيفة رحمهم الله ويجب القضاء ويجوز في رمضان آخر على مذهب زفر وعلى مذهب علمائنا رحمهم الله
يجب القضاء ولا يجوز في رمضان آخر والاستدلال بها على وجهين احدهما ان قضاء الاعتكاف
لو كان واجبا بالسبب الاول لجاز قضاؤه في رمضان آخر كما هو مذهب زفر لان النذر السابق
اوجب اعتكافا بصوم لم يجب بالاعتكاف ورمضان آخر مثل الاول في ذلك بخلاف ما اذا كان بسبب جديد
وهو التفويت النازل منزلة نذر مبتدأ لانه يقتضي اعتكافا مع صوم واجب بالاعتكاف وهو غير
صوم رمضان وبصوم رمضان لا يتأدى واجب آخر وثانيهما ان القضاء لو كان واجبا بالسبب
الاول لما وجب القضاء في هذه الصورة كما قال ابو يوسف والحسن رحمهما الله لان السبب الاول هو النذر
لا اثر له في ايجاب الصوم لكون الصوم مضافا الى الله لا انه للنذر في ايجاب صومه ولا يمكن
ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم المطلق لعدم الالتزام
فوجب ان يبطل ولما لم يبطل دل انه وجب بسبب آخر غير الاول وهو التفويت فقول المصنف انما
وجب القضاء بصوم مقصود يمكن تطبيقه على الوجهين فان قلت يفهم من هذا التقرير ان
السبب الاول والجديد هو سبب نفس الوجوب وهما النذر والتفويت النازل منزلة النذر فيكون
مخالفا لما قررت اولا من ان محل الوفاء النذر وعن الكل يتجدد تعلقه المستلزم لتجدد نفس الامر
بوفاء النذر حكما قلنا لما كان شأن اقتضاء السبب شأنا لاقتضاء الامر بناء على ان وجوب الاداء
على حسب نفس الوجوب كان تجدد النذر يستلزم تجدد الامر حكما وكان التجدد واللاتجدد

في النذر اظهر ذكر اقتضاء النذر وتجدده ولا تجدده مكان اقتضاء الامر وتجدده ولا تجدده
وتقرير الجواب ان النذر السابق موجب اعتكافا له اثر في ايجاب الصوم وهو الصوم المقصودي
لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشئ تابع له في الوجوب لا ان الشروط يراعى وجودها
في نفسها لا وجودها قصدا كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء اخر فلما كان الصوم
موجودا في رمضان لم يظهر اثره في ايجاب صوم مقصود فسقط لعارض شرف الوقت
الذي على شرف الزوال ثم لما انفصل الاعتكاف عن الوقت وفات شرفه عاد ذلك النذر
بعينه مستتبعا صومه المقصودي وعاد شرطه الى الكمال الاصلي فلا يتأدى بالرمضان الثاني
فوجب الصوم المقصودي لذلك لا لان القضاء وجب بسبب اخر وانما لم يبطل عند الانفصال
لفوات الشرط اذ ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو الاعتكاف اولى من ابطال
المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور
يجب عليه وضوء اخر لاداء منذوره ولا يبطل نذره فحصل الجواب من الوجهين بقي هنا
اشكالان الاول ان غاية ما ذكر ان الصوم هنا وجب كوجوبه بالنذر في غير رمضان فلا يلزم
منه عدم تأديه بصوم رمضان اخر بناء على ان الصوم شرط وان وجب بالاعتكاف
والشرط يراعى وجوده مطلقا كما ذكر حتى صح صلوات بتحريمة واحدة والصلوة المنذورة
بوضوء لغيرها ودخول الحرم باحرام الفرض واداء الاعتكاف المنذور في رمضان فينبغي ان
يصح في رمضان اخر الثاني انما ذكرت يقتضي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء
ذلك الشهر ويجب له صوم مقصودي كما لو نذره نذرا مطلقا ابتداء ويقال في حل الاول بان
الصوم وان كان شرطا الا انه في نفسه قربة مقصودة يلتزم بالنذر فعند وجوبه بالنذر لا يجري
فيه النيابة ولا يتأدى بواجب اخر نظرا الى نفسه وانما يتأدى بصوم رمضان الاول لضرورة
تعينه وانتفت عند الانفصال بخلاف غيره اذ هو شرط محض ليس بقربة مقصودة ولهذا لا يلتزم
بالنذر فافترقا وفي حل الثاني بان امتناع وجوب الصوم القصدي في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الاول لم يزل الثاني لبقاء الخلف
وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين ولكن هذا القدر لا يحل الاشكال الثاني لان اتصال المنذور

بصوم الوقت انما كان مانعا من تأثير النذر في وجوب الصوم المقصودي ضرورة شرف
الوقت كما ذكر وقد انتفت في وقت القضاء ولان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء
لكونهما غيرين فانتفت العلة بالكلية فينبغي ان لا يجوز في صوم القضاء قوله والاداء
انواع اي ثلثة انواع كامل وهو ما يؤديه الانسان على الصفة التي امر بها كالصلوة بجماعة وهذا
اولى مما يقال ما يؤديه الانسان بوصفه كما شرع لان الوصف المشروع يتناول الواجبات
والسنن والاداب فلا يشترط في الكمال اجتماعها بل يكفي اجتماع الواجبات والسنن
المؤكدة التي في معناها والمراد بالصلوة المعهودة وهي التي سنت الجماعة فيها من الفرائض
والوتر في رمضان والتراويح لا مطلق الصلوة اذ الجماعة ليست صفة كمال فيها وقاصر
وهو خلافه كالصلوة منفردا لفوت الصفة التي امر بها وهي الجماعة ولهذا سقط وجوب الجهر
عن المنفرد والجهر صفة كمال في الجهرية بدليل وجوب السجدة بتركه فكان سقوط وجوبه
دليل القصور ولا يقال يجوز ان يكون الجهر صفة كمال في الجماعة لاسماع القوم لا في المنفرد
لانا نقول لو لم يكن لما كان افضل في المنفرد واسماع النفس مطلوب في المنفرد ايضا
واليه اشار الشيخ ابو الحسن القدوري رحمه الله بقوله ان شاء جهر واسمع نفسه فان قيل
اذا كان اداء المنفرد قاصرا كان ناقصا فلا يتأدى به الواجب الكامل قلنا القصور الراجع
الى المأمور به الخروج عن العهدة لا الراجع الى الصفة والكمال قوله واداء يشبه القضاء
كفعل اللاحق بعد فراغ الامام فانه اداء باعتبار الوقت لكن يشبه القضاء باعتبار
فوت ما التزمه بالتحريمة من الاداء مع الامام بفراغه ولا تنافي بين حقيقة الاداء وشبه القضاء
حتى لا يجتمع في فعل واحد وانما لم يعكس لانه باعتبار اصل الوقت مؤد وباعتبار وصفه
قاض والوصف تبع وانما قال بعد فراغ الامام لانه قبل فراغ الامام اداء محض قوله
حتى لا يتغير بفرضه لكونه شبيه القضاء يعني اذا اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث
فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة في موضعها والوقت باق وقد فرغ الامام لا يتغير
فرضه خلافا لزفر لان المغير يعمل في الاداء المحض لكونه محلا للتغير لا في شبه القضاء واعترض
عليه بانه مؤد حقيقة وقاض شبها فالاول يقتضي التغير والثاني لم يرجح الشبه على الحقيقة

مع اقتضاء الاحتياط لامر العبادة وظهور ترجيح الحقيقة على الشبهة خلافه واجيب بان كل
امر قد يؤدي الى الفساد او الكراهة فالاحتياط في تركه ولهذا قلنا ان اللاحق لا يقرأ ولا يسجد
للسهو لان شبهة الاقتداء تحرمهما وان كان جهة الانفراد توجبهما فكذلك هنا اذ رجح جانب الحقيقة
واتم قضية القضاء يستلزم الكراهة وهو الخروج من الفرض على الوجه المكروه لانه اذا قام الى
الثالثة يكون خارجا من الفرض بلا تسليم وشارعا في النفل بلا تحريم وقد يحتمل ان يؤدي
الى الفساد بان يقوم الى الثالثة قبل ان يقعد فيفسد لو قعد الثالثة يسجد لخلط الفرض
بالنفل قبل اكمال الفرض فكان الاحتياط في اعتبار شبهة القضاء والفقه هذا وقد بقي فيه
اشكال وهو ان الاحتياط موجود في الجانبين كما ذكر فاذ اتعارضا فترجيح جانب الحقيقة
اولى مع ان الفساد في اعتبار الشبهة قطعي بالنسبة الى جانب الحقيقة وفي اعتبار الحقيقة محتمل
بالنسبة الى جانب الشبهة يعرف بالتامل فلم رجح جانب الشبهة اللهم الا ان يقال هذا الذي قلنا
ليس بترجيح بل عمل بالشبهتين فلو عمل بجانب الحقيقة من كل وجه يكون اهدار الجهة القضاء
بالكلية قوله ومنها رد عين المغصوب هذه الاقسام الثلثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى
يتحقق في حقوق العباد ايضا فلما فرغ من الاول شرع في الثاني فتسليم عين المغصوب
الى المالك على الوجه الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لان المسلم عين الحق حقيقة فيسأل لو
ان ذكر الرد مكان التسليم في الغصب كما ذكره المصنف لان التسليم يستعمل في العقد لا في
الغصب ويمكن ان يقال معنى التسليم جعل الشيء سالما لمن يخص باذا الرد بعينه وهذا يتحقق في المغصوب
ايضا وقد استعمل فيه كثيرا في كتب الفروع وايضا معنى الرد في البيع لا يستقيم حقيقة فينبغي ان لا يستعمل
فيه وتسليم عين المغصوب مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر لانه سلم عينه حقيقة لكن لا على الوجه
الذي ورد عليه الغصب الا يرى انه اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب
لوجود اصل الاداء واذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع على الغاصب بقيمته لقصور
صفته كان الرد لم يوجد واذا امهر عبد الغير بعينه فتسليم ذلك العبد بعد تملكه اداء حقيقة
لوجود تسليم عين المستحق بالعقد ولهذا اجبرت على القبول على تقدير تسليمه ويجبر على التسليم
على تقدير طلبها كما لو كان في ملكه عند العقد لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك بمنزلة
تبدل العين حكما كما تقرر في قصة بريرة وغيرها وكان هذا التسليم من الزوج بمنزلة اداء
مال من عنده مكان ما استحقه عليه فاخذ شبها بالقضاء ولهذا لا يثبت الملك فيه للمراة قبل التسليم
او قضاء القاضي به فلا ينفذ اعتاقها وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته لانه مملوكه قبل التسليم
والقضاء لا يقال ان لها حق التملك كحق الشفيع فكان ينبغي ان تملك نقض تصرفاته التي تحتمل
النقض كالبيع والهبة كما ان الشفيع يملك نقض تصرفات المشتري في الدار المشتراة لانا نقول
الاصل ان ينفذ تصرفات الانسان في ملكه لكن المانع في الدار المشفوعة بطلان حق الشفيع
من كل وجه ولم يوجد هنا لبطلان حقها في العين الى خلف قوله والقضاء انواع ايضا
اي القضاء ثلثة انواع كالاداء لا بالتقسيم الواحد بل بالتقسيمين تقسم القضاء اولا الى
محض والى ما فيه شبه الاداء ثم يقسم المحض الى القضاء بمثل معقول وغير معقول كما قسم الاداء
اولا الى محض والى ما فيه شبه القضاء ثم قسم المحض الى كامل وقاصر وانما جعلوا اقسام المثل
المعقول وغير المعقول هو القضاء المحض لان القضاء الشبيه بالاداء لا يكون بمثل غير معقول
عرف ذلك بالاستقراء والمراد بمثل غير معقول ما لا يدرك مماثلته للفائت بالعقل لا ان العقل
ينفيها لانه من حجج الشرع وهي لا تتناقض قوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل معقول
والفدية له اي للصوم نظير القضاء بمثل غير معقول وذلك ان الفدية عند العجز الدائم كما
في الشيخ الفاني خلف عن الصوم بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي يطوقونه
ولا يطيقونه او لا يطيقونه على حذف الحرف على ما اختاره بعض المفسرين ولا يعقل المماثلة
بينهما لا صورة ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصوم شيء يفضي الى اتعاب النفس
بالجوع والفدية شيء يفضي الى اشباع النفس فبينهما تناف معنى والدليل على ان وجوب الفدية
بطريق الخلافة لا الاصالة تسميتها فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولا يلزم تكليف العاجز على تقدير توجه الخطاب بالصوم على غير
المطيق لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به على ان القضاء موقوف
على انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء لوجوب قضاء الصوم على الحائض بعد الطهر
وقد انعقد الشهر سببا هنا كما في حق المطيق قوله وقضاء تكبيرات العيد نظير القضاء الذي

في معنى الاداء وقال ابو يوسف رح من ادرك الامام في ركوع العيد وخاف فوت الركوع
لو اشتغل بها فانما فانه يكبر للتحريمة ثم للركوع ولا ياتي بتكبيرات العيد في الركوع لانها فاتت عن موضعها
وهو محض القيام وهو غير قادر على مثلها من عنده قربة وكل ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقالا
ياتي بها في الركوع احتياطا لان الركوع شبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل منه وهو الفارق
بين القيام والقعود وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق
الفوات فيؤتى بها شبها بالاداء لا بطريق القضاء اذ هذا الحكم مما يثبت بشبهة الاداء ولهذا يحتسب بتكبير
الركوع المؤداة في حالة الانحطاط منها فالاحتياط في ان ياتي بها بخلاف الفاتحة او السورة او تكبيرة الافتتاح
حيث لا يؤتى بها في الركوع لانها مما لا تثبت بشبهة الاداء قوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط
جواب عما يقال لما ثبت الفدية بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية عن الصلوة بلا نص قياسا على الصوم
مع انتفاء شرطه فقال لانا لم نوجبها بالقياس بل للاحتياط وتوضيحه ان ثبوت الفدية عن الصوم
بالنص يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لانها جنسه والمعنى في نفسها والصوم
حسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز الدائم فاولى ان يجب
تداركها بالفدية عندهم ويحتمل ان لا يكون معلولا بعلة العجز بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب تداركها
بها فلما احتمل الوجهان امرنا بالفدية عنها احتياطا لان اداء ما ليس عليه احوط من ترك ما عليه ولهذا
لم نقل بجوازها قطعا في الصلوة كما قلنا به قطعا في الصوم بل رجونا الجواز من الله تعالى فضلا كما قال محمد رح
يجزيه ان شاء الله تعالى فثبت انه ليس بالقياس والا لما احتيج الى الحاق الاستثناء كما في ساير الاحكام
الثابتة بالقياس واعترض عليه بان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل
على ان ماخذ الاشتقاق كما تقرر في موضعه مثل قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة
وغيرهما فيكون معلولا بعلة العجز لا يحتمل قولهم ويحتمل ان لا يكون معلولا مشكل واجاب عنه بعض المحققين
من اساتذتي اطال الله بقاءه بان اشعار المشتق المترتب عليه الحكم بالعلية لغير ما رتب عليه ممنوع غايته
ان يكون علة للمذكور وهو وجوب الفدية عن الصوم هنا واما كونه علة لوجوب الفدية في غير المذكور
وهو الصلوة فموقوف على كونه متعديا والتعدي فرع كونه معقولا على ما ياتي ان شاء الله تعالى لكن ما زال
الاشكال عنه بهذا الجواب لانه اذا سلم ثبوت العلية للمذكور فلا بد ان يثبت لغير المذكور بالدلالة لا بالقياس

ولا اشتراط في الدلالة كون المعنى في الاصل معقولا حتى قلنا بوجوب الكفارة في الاكل والشرب بدلالة
النص الوارد في الجماع وان كان كون الجناية على الصوم بالجماع علة لوجوب الكفارة المكيفة غير
معقول صرح به صاحب الكشف رح بل الشرط في الدلالة كون المعنى المؤثر معلوما سواء كان معقولا
او لا فاذا ثبت عليه الماخذ للمذكور يكون المعنى معلوما فيتبع ان يثبت الحكم في غيره بالدلالة
ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان معنى النص يحتمل ان يكون عدم الاطاقة كما فسره البعض
فيكون النص لبيان وجوب الفدية في حق غير المطيق كالشيخ الفاني ومن بمعناه كما هو ظاهر
الحكم ويحتمل ان يكون الاطاقة ويكون النص لبيان وجوب الفدية في حق المطيق كما كان
في بدء الاسلام وهو مقتضى ظاهر العبارة ويكون امرا تعبديا محضا فلا يكون المعنى معلوما قطعا
حتى يتعدى بطريق الدلالة قوله كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية هذا جواب
اشكال آخر وتقريره ان الاضحية اذا فاتت بفوات وقتها اوجبتم التصدق بالعين اذا كان
معينة بالنذر او بنية التضحية من الفقير وبالقيمة اذا لم يكن كذلك والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس مثلا معقولا للتضحية فهو ايجاب مثل غير معقول بلا نص والجواب ان في التضحية احتمالين
احتمال كونها اصلا لانها تثبت قربة بالنص واحتمال كون التصدق اصلا فيها لانها قربة مالية
والمشروع في القرب المالية من الزكوة وصدقة الفطر التصدق بالعين او بالقيمة فينقل
منه الى الاراقة في ايام النحر تطييبا للطعام وتحقيقا لمعنى الضيافة في يوم العيد فان الناس
اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا اكره الاكل قبل الصلوة ليكون طعام الضيافة اول المتناول
فلو تقيد الاضحية على التصدق لكانت الضيافة من اوساخ الناس اذ في مال التصدق وسخ كما في
الماء المستعمل لازالة الذنوب ولهذا حرم على النبي عليه السلام وآل هاشم ومواليهم فنقل الى الاراقة
لنقل الوسخ الى الدماء وبقي اللحوم طيبة طاهرة فاوجبنا التصدق بالعين او بالقيمة باعتبار
احتمال كونه اصلا احتياطا لا باعتبار كونه خلفا والا لعاد الحكم الى التضحية في العام القابل
لحصول القدرة على الاصل قبل وجود الخلف كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم الفها وكما ان الجمعة
اذا فاتت عن وقتها وجب الظهر لا لكونه قضاء لها فكذلك التضحية اذا فاتت عن ايامها فانه
لما احتمل ان يكون التصدق اصلا لخرج عن العهدة اذا تصدق في ايام النحر كما اذا صلى الظهر

وهذا لان الاصطلاح لا الاصل فالتي في الحج
ابدا اصل بنفسها والنظر اصل بنفسه مع

يوم الجمعة في منزله قلنا التصدق وان احتمل ان يكون اصلا الا انه اصل موهوم لان الشرع لم يأمر به
واحتمال كون المقصود اصلا بنفسها متيقن لورود النص فما لم يفت لم يعتبر الموهوم واذا فات
بفوات وقته وجب العمل بالموهوم احتياطا بخلاف صلوة الظهر فانها منصوصة كالجمعة فيجوز ان يقابلها
واعترض على اصل الجواب بان الشارع نص على الاراقة وحكمته معقولة فمع هذا كيف يجوز ان يكون
الاصل التصدق واجيب بان تلك الحكمة المعقولة وهي تطيب الطعام لا تمنع احتمال اصالة التصدق
قياسا على سائر العبادات المالية وان يكون الاشتغال الى الاراقة لعارض الضيافة فلا وجه للمنع
قوله ومنها ضمان المغصوب لما فرغ من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان
انواعه في حقوق العباد فانه يتنوع في حقوق العباد تنوعه في حقوق الله تعالى اي ومن انواع
القضاء في حقوق الله تعالى العباد ضمان المغصوب فانه قضاء بمثل معقول لاستوائهما في الصورة
والمعنى او المعنى المجرد الذي هو المقصود وهو المالية وهو نوعان كامل وهو الضمان بالمثل صورة ومعنى
كما في المثليات المتصرمة والقيميات والاول سابق على الثاني اذ حق المالك في الصورة والمعنى فرعاية
مهما امكن فلا يصار الى الثاني الا عند تعذر الاول قوله وضمان النفس والاطراف بالمال نظير
القضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الآدمي واطرافه وبين المال صورة ومعنى اما الاول
فظاهر وكذا الثاني اذ الاول مالك مبتذل والثاني مملوك مبتذل والمالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز
فاذ بينهما ثلاث معنى لكن وجب المال بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر فان قلت القضاء
تسليم مثل الواجب بالسبب وتسليم المال في ضمان النفس والاطراف تسليم عين الواجب قلت لا نم بل هو
مثله نظرا الى القياس لكن سميناه به بالنص ان كنا لا نعقل قوله واداء القيمة فيما اذا تزوج
على عبد بغير عينه نظير القضاء الذي في معنى الاداء وصورة المسألة تزوج رجل على عبد غير معين
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رح ووجب الوسط وهو مخير بين الاتيان بالعبد وبين الاتيان
بقيمته وايتهما اتى تجبر المرأة على القبول ثم ان تسليم عين العبد اداء وتسليم قيمته قضاء في معنى
الاداء اما الاول فظاهر وكذا الثاني لانه تسليم مثل الواجب لكن الاصل وهو العبد المسمى لما كان
معلوما باعتبار الجنس صح تسليمه ولما كان مجهولا باعتبار الوصف لم يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين
الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى خير بينهما مع صار تسليمها

وقاصر وهو الضمان بالقيمة لوجود المماثلة معنى لا صورة كما في المثليات صح

اداء معنى لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء يثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم فتسليم قيمته قضاء محض قوله وعن هذا قال ابو حنيفة رح هذا
تفريع على قوله وهو السابق اي وعن هذا الاصل وهو ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة
رضي الله عنه اذا قطع يد انسان عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء فللولي ان يقطعه ثم يقتله وقالا يقتله
ولا يقطعه والمسألة على وجوه فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان وفاقا وكذا ان صدرا من شخصين
مطلقا او من شخص واحدهما عمد والآخر خطأ مطلقا وان كانا خطأين فهما جناية واحدة بالاتفاق
ايضا وان كانا عمدين من شخص واحد فهما جنايتان عنده وجناية واحدة عندهما وهو مسألة الكتاب
فقال ان القصاص مبني على المماثلة والمثل الكامل هو القصاص بالقطع والقتل والقاصر بالقتل
المجرد ولما كان الكامل سابقا في هذا الباب فللولي ان ياتي به فيقطعه ثم يقتله وان يقتصر على الثاني
فيقتله من غير قطع وقالا القطع ربما يسري الى القتل فلما اقدم الجاني بعد القطع على القتل قبل البرء
فقد حقق موجب القطع فكان في حكم السراية بعينه فكما اذا قطع وسرى الى القتل كان جناية واحدة
ولم يجز له الا القتل فكذا هنا الا انه نقول نعم القطع بعد القتل تحقيق لموجب القطع كما ذكرا لكن من
حيث المعنى والمقصود واما من حيث الصورة فلا لان الفعل متعدد الا يرى ان القتل كما يصلح
محققا لموجب القطع يصلح ماحيا لاثره بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية
بعد فوته ولهذا لو كان القاطع غير القاتل يجب القصاص على القاتل خاصة وعلى القاطع الارش
فلو كان محققا البتة لوجب القصاص عليهما فثبت ان الفعل متعدد فان قيل لو تعدد الفعل بحسب
القطع والقتل لكانا جنايتين في صورة الخطاء ايضا فيلزمه ديتان اجيب بان اعتبار تعدد
الفعل انما هو في باب جزاء الفعل وهو باب العمد فان النظر فيه الى نفس الفعل ولما كان الخطاء
موضوعا عنا في الشرع فالنظر في الخطاء الى الفائت وهو غير متعدد ولهذا لو قتل
جماعة واحدا خطاء لم يجب الا دية واحدة واذا قتلوه عمدا قتلوا جميعا واعترض على مذهب الامام
بانه ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عنده لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
واجيب بانه يتعين عليه القطع والقتل عندنا الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له
كما ان له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض الدين وابراء باقيه وهذا اي الخلاف

القتل بعد القطع

لاشكل بالعوحيث لايجوز له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون بدلا محضا
لحكم الشرع وذا لايجوز وهذا الجواب يقتضي ان هذا القصاص اذا كان بين صغير وكبير
هو ولي الصغير ينبغي ان لا يتمكن الكبير من الاقتصار على القتل عنده لكن الرواية مطلقة لا تفصل
فيها فهذه المسئلة اللهم الا ان يقال لما كان استيفاء القطع حقا لهما وله اسقاط حقه سقط
حق الصغير ضمنا وتبعا لاسقاط حق نفسه اذ هو حق واحد لا يتجزى وان لم يكن له ولاية اسقاط
حق الصغير ابتداء وقصدا كما اذا سقط حق قصاص مشترك بينه وبين الصغير يسقط حقه في القصاص
وينقلب الى الدية وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كما عرف **قوله** ولا يضمن المثلي بالقيمة
الى لفظ عطف على مقول قال وهو الولي فعلهما وهذا تفريع ثان على الاصل المذكور قال ابو حنيفة رح
لو غصب المثلي ثم انصرم فالواجب القيمة يوم اختصما لان المثل الكامل لما كان سابقا على
القاصر لا يصار اليه بدون القرون ولا ضرورة الا بالخصومة اذ يحتمل ان يصبر الى اوانه
فلا يتحول الضمان الى القيمة الا بالقضاء فيعتبر قيمته ذلك الوقت وقال ابو يوسف رح يوم الغصب
لانه هو الموجب للضمان لا الخصومة فاعتبار قيمة المضمون وقت تحقق السبب اولى من اعتبارها
وقت الخصومة وقال محمد رح يوم الانقطاع لان الواجب هو المثل وانما يتحول الى القيمة
للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الفتك الانقطاع ثم المفهوم من عبارة الامام فخر
الاسلام وصاحب الهداية رحمهما الله ان المعتبر عند الامام رضي الله عنه قيمته يوم القضاء وهو يخالف ما صرحوا
باجمعهم ان الواجب عنده قيمته يوم الخصومة فوفق بينهما بحمله على يوم تمام الخصومة وذلك باتصال القضاء
قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف تفريع ثالث على الاصل المفهوم من الكلام السابق
وهو ان القضاء بالمثل المعقول منحصر في الكامل وهو المثل صورة ومعنى والقاصر وهو المثل
معنى وما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا قضاء له ولهذا قلنا ان منافع الاعيان لا تضمن بالاتلاف
بالتعدي كما اذا غصب عبدا واستخدمه او دارا وسكنها او دابة وركبها خلافا للشافعي رح
وبيانه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة ولا بالعين اما الاول فبالاتفاق حتى لو ان الحجر المتماثلة في
خان وليصد لا تضمن منفعة احدهما بمنفعة الاخرى واما الثاني فلان العين ليست مثلا لها لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلوجهين الاول ان المثل معنى هو القيمة والمنفعة ليست

متقومة لان المنفعة لا تبقى وما لا تبقى ليس بمتقوم فالمنفعة ليست بمتقومة اما المقدمة الاولى فلان
المنفعة عرض والعرض لا يبقى زمانين واما المقدمة الثانية فلان ما لا يبقى ليس بمحرز وكل متقوم
فهو محرز ضرورة ان ما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والماء والثاني ان المغصوب من مال له
المنفعة على تقدير ثبوتها وهو افادة مصلحة للانسان تحصل منها لا على وجه البقاء وبينهما تفاوت فاحش
يمنع من ثبوت المماثلة بينهما معنى فثبت ان لا مثل لها لا صورة ولا معنى فلا تضمن **قوله** والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل هذا تفريع ايضا على ان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يضمن وصورة المسئلة
قتل القاتل انسان آخر لا يضمن لولي القصاص شيئا لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي رح يضمن
الدية لان القصاص ملك متقوم للولي حتى ان القاتل لو صالح في مرضه على الدية يعتبر من جميع المال
فيضمن بالاتلاف قلنا ان المتلف ليس بمال ولا متقوم ومشروعيته لمعنى الاحياء فلا يضمن بالمال
المتقوم اذ لا مماثلة بينهما صورة ومعنى والضمان يعتمد المماثلة وانما تقوم في حق من وجب عليه
حتى جاز صلح المريض عنه من جميع المال لحاجته الى احياء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث
فلا يدل على تقومه في حق غيره فلا يكون المال المتقوم مثلا له وانما قلنا لا يضمن لولي القصاص
لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي
قوله وملك النكاح لا يضمن تفريع ايضا على ذلك الاصل يعني ان شهود الطلاق بعد الدخول
اذا رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي رح يضمنون له مهر المثل
لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت
قلنا لا مماثلة بين المتلف وهو ملك النكاح وبين المال لان الملك صفة يحصل به القدرة لمن قامت
به على التصرف في المملوك والمال عين متقوم فانتفى شرط الضمان ولا نسلم ان التقوم لملك النكاح
بل التقوم للمملوك وهو البضع لاظهار خطره لئلا يتملك مجانا واما ملكه فلا خطر له حتى صح ازالته
بالطلاق من غير عوض ولا شهود ولا ولي فان قيل تقوم الملك بتقوم المملوك فتسليم تقوم المملوك
تسليم تقوم الملك وايضا لما كان المملوك متقوما كان ضمان المال المتقوم في مقابلته كما في اتلاف
سائر المتقومات اجيب بان الملك انما يتقوم بتقوم المملوك اذا لم يكن الملك ضروريا
وكذا تقوم المملوك وهنا ثبوت الملك ضروري يثبت مع المنافي لانها حرة مثله وملك النكاح

ما لا يبقى ليس بمتقوم
ومن الاعيان على وجه البقاء

ثبت لضرورة التوالد والتناسل ولهذا لم تظهر اثره الا في حل الاستمتاع وكذا تقوم المملوك
ثابت ضرورة اظهار خطره فلم تظهر اثره في حق تقوم الملك خصوصا اذا كان ثبوت الملك
ضروريا ايضا ولا في حق المنافع المتلفة وايجاب الضمان بمال متقوم في مقابلتها قوله
ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم اعلم انه لا خلاف بين العلماء ان الحسن والقبح
بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر وبمعنى كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
عقليان وانما الخلاف في انهما بمعنى كون الشيء متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل
ومتعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي شرعيان او عقليان فعند
الاشاعرة شرعيان لا بمعنى ان لا فائدة للعقل فانه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل بل بمعنى
انه لا حظ للعقل في معرفتهما وانما تعرفان بالامر والنهي فيكون الحسن والقبح ما ثبتا بنفس الامر
والنهي لا انهما دليلان على حسن وقبح سبق ثبوتهما بالعقل وعند المعتزلة عقليان لا بمعنى
ان لا فائدة للشرع فانه انما تظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم تظهر وجه
اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى ان العقل عالم موجبه لما استحسنه محرمه لما استقبحه على
القطع والثبات وحاكم بالحسن والقبح ومقتض للمأمورية والممنوعية شرعا وان لم يرد كما انه
يحكم على الله تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية الا انه قد يستقل كما في
حسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل كما في حسن صوم اليوم الآخر من رمضان وقبح صوم يوم
العيد لان الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت
حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف فالعقل آلة لمعرفة الحسن والقبح لا موجب لهما وحاكم
بهما والا لما جاز ورود النسخ عليهما لان الحسن والقبح العقليين لا يرد عليهما التبديل
فالحاكم والموجب هو الله تعالى عن ان يحكم عليه غيره فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في
البعض وانما تضاف الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات بالعقل تيسيرا على العباد
لان ايجاب الله تعالى لا ان العقل موجب بل فافهم هكذا فهم تقرير المذاهب الثلاثة والتوفيق
بينهما من عبارة الميزان وغيره من المتون والشروح اذا تقرر هذا فقوله ثبوت الحسن

للمأمور به من موجبات الامر عند الاشاعرة بناء على ان الحسن شرعي عندهم وعندنا من مدلولاته
ومقتضياته لان امر الشارع يقتضي كون المأمور به حسنا ضرورة ان الآمر حكيم لا يأمر بشيء
قبيح قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فدل ان حسن المأمور به ضرورة حكمة الآمر والعقل
آلة لمعرفته لا بايجاب الامر في الكل كما هو مذهب الاشاعرة ولا بايجاب العقل كما هو مذهب
المعتزلة فقول المصنف رح ضرورة ان الآمر حكيم شيء كلا المذهبين قوله وهو اما
ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون ثابتا في ذات المأمور به او في غيره وهذا في الحقيقة
تقسيم المأمور به باعتبار الحسن لانه اما ان يكون حسنا لعينه او لغيره والقسم الاول ثلثة
اضرب لانه اما ان يكون حسنا لعينه حقيقة او ملحقا به حكما والاول اما ان لا يسقط عن
المكلف اصلا او يسقط في بعض الاحوال فيسقط به ما قال بعض الافاضل في شرحه ان القسم الملحق
ليس بداخل في المقسم فلا يصح التقسيم وان الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع
الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال ينقسم ثلثة اقسام بالتقسيم
اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون شبيها او غير شبيه قوله كالتصديق والصلوة
والزكوة امثلة لكل واحد من الاقسام المتقدمة على الترتيب فالاول مثال لما حسن
لعينه ولم يقبل السقوط بحال فانه ركن لازم للايمان لا يحتمل السقوط سواء كان مكرها
او لا حتى لا يتبدل بالضد كان كفرا والثاني مثال ما حسن لعينه واحتمل السقوط فان الصلوة
تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم لله تعالى وذلك حسن في نفسه لكنه قابل للسقوط
بان كان في غير اوانه كما اذا صلى قبل وقتها او في الاوقات المكروهة او كان بغير شروط
والثالث مثال الملحق بما حسن لعينه حكما لشبهه لما حسن لغيره وذلك لان الزكوة تمليك
المال المقدر من الفقير وذلك خير محض فيكون حسنا لعينه لكن لا حقيقة لانه من حيث
انه تمليك المال قد يشغل عن العبادة كالتملك للغني فثبت الحسن من حيث يحصل به دفع حاجة الفقير
فشابه لما حسن لغيره لكن حاجة الفقير لما كانت بخلق الله تعالى لا بصنع الفقير لم يخرجها من
ان يكون حسنة لعينها بخلاف كفر الكافر في الجهاد وانما مثل للاول بالتصديق دون الايمان

كالمثل به عندي لان في الايمان مذهبين احدهما المتكلم وهو مذهب انه التصديق بالقلب والاقرار
شرط اجراء احكام الدنيا والثاني انه التصديق والاقرار وهو مذهب الفقهاء كما مر فظاهر ان
التمثيل بالايمان للقسم الاول انما يستقيم على المذهب الاول دون الثاني والتمثيل بالتصديق
صادق على كلا المذهبين واعترض بان ايراد الايمان او التصديق من هذا القبيل
مشكل لان الكلام في الذي ثبت حسنه بالامر وعرفناه لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت
قبل الامر بالعقل عندنا متوقف على ورود السمع حتى لزم الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة والجواب
عنه بمنع كون العقل مثبتا للحسن كما سبق من تحرير المذاهب ومنع وجوب الاستدلال على من لم تبلغه
الدعوة قبل مدة الامهال والتجربة ومدة الامهال والتجربة عنده ورود الامر بعدي اثبت
الحسن بمقتضى الامر بعدي قوله او لعينه وهو اما ان لا يتادى الى الغرض شروع في تقسيم القسم
الثاني ووجهه ان يقال ما كان حسنا لغيره لا يخ اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به
اولا الاول هو القسم الثالث والثاني اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به وهو القسم الثاني
اولا وهو القسم الاول الا ان ظاهر عبارة الكتاب لا يوافق التقسيم على هذا الوجه وبه يندفع كثير
من الاشكالات الواردة على عبارة القوم والمصنف يعرف بالتامل فيها اما القسم الاول فكالوضوء
فانه ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهير وانما ثبت الحسن فيه لكونه موصلا الى اداء الصلوة حتى سقط
بسقوطها والصلوة لا تتادى به واما الثاني فكالجهاد فانه في نفسه تعذيب العباد وتخريب البلاد
وانما حسن لمعنى اعلاء كلمة الله وقهر اعدائه وذلك يحصل بنفس الجهاد واما القسم الثالث
فكالقدرة التي يحصل بها التمكن للعبد من اداء المامور به فان صفة الحسن ثبت للمامور به باعتبار
شرطه وهو القدرة لان تكليف العاجز قبيح عقلا وممتنع شرعا فيكون المامور به حسنا لحسن في شرطه
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه حقيقة او حكما ولعينه اذ القدرة شرط الكل فلهذا سمي هذا القسم
جامعا وهذا بناء على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عقلا خلافا للاشاعرة وقد تقرر ذلك
في موضعه قوله وهي نوعان اي القدرة المذكورة نوعان لان التمكن المعتبر فيها
اما ان يعتبر معه اليسر اولا فان لم يعتبر فهو المطلق ويسمى القدرة الممكنة وان اعتبر فهو الكامل
ويسمى القدرة الميسرة اما المطلق فهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان

او ماليا او مركبا منهما كالصلوة والزكوة والحج وهو اي مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل ٢٠
مامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع حتى لا يجب اداء الصلوة بدون
القدرة عليها ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه من القيام والقعود والايماء وكذا لا يجب
اداء الحج بدون الزاد والراحلة اذ التمكن من السفر لا يحصل بدونهما غالبا وكذا لا يجب اداء الزكوة
الا بقدرة مالية حتى لو هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع قوله والشرط
توهمه لا حقيقة اي شرط وجوب الاداء توهم ما يتمكن به من الاداء اي القدرة الممكنة المتوهمة الوجود
لا القدرة المحققة الوجود وهي التي تكون مع الاداء لا قبله ولا بعده وبيانه ان القدرة على ضربين
محققة وهي التي يصير الفعل بها متحققا وهي غير شرط لوجوب الاداء لانها لا توجد بدون الفعل و
التكليف قبله ومتوهمة وهي كونه بحيث لو عزم على الفعل لوجد القدرة الحقيقية ولا شك ان هذه
الحالة انما يتحقق لو سلمت الالات وصحت الاسباب فلهذا اعتبرت القدرة المتوهمة بها وهي ايضا
على قسمين ما يكون الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق وتظهر اثر هذه القدرة في لزوم
الاداء لعينه على معنى انه ياثم بترك الاداء كالكافر مثلا اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض
اذا طهرت وفي الوقت سعة يجب الاداء عليهم ويستحقون الاثم بترك الاداء وما يكون الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر عادة وحسا وتظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء
لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه كما في الصور المذكورة اذا كان في الوقت ضيق بحيث لا يسع
فيه الا قدر التحريمة كان الاداء واجبا عليهم لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء لوجود توهم القدرة
على الاداء بحصول الامتداد في الوقت بتوقف الشمس اذ هو في حيز الجواز عقلا ولذا وقع
لسليمان عليه السلم فالحاصل ان القدرة المتوهمة شرط لوجوب الاداء فاحد قسميها للزوم الاداء
لعينه والاخر للزوم الاداء لخلفه وهو القضاء قوله وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء
اعلم ان الشارع لم يكتف في اكثر الواجبات المالية بالقدرة الممكنة بل اعتبر فيها صفة زائدة
عليها تيسيرا على العباد فضلا منه ومنة لان المال محبوب عند العامة فالتكليف بافرازه شاق و
ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهو كامل بالنسبة الى الاولى لانه يزداد الواجب
حسنا باشتراطها وتيسيرها وفرق ما بين القدرتين ان الاولى شرط محض ليس فيها معنى العلة

والثانية شرط في معنى العلة اما الاول فلان اشتراط القدرة الممكنة ليس الا للتمكن من الفعل ولا يمكن
اثبات الواجب بدونه فهي لا تغير صفة الواجب فلا يوجد فيها معنى العلة فكان شرطا محضا فلم
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء واما الثانية فلانها لما اعتبرت للتيسير امكن اثبات
الواجب بدون تلك الصفة مع العسر فاذا اشترطت فكانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر
فكانت في معنى العلة لتاثيرها فيها فاشترط دوامها لدوام الواجب لا لمعنى الشرطية لكن لمعنى العلية
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب بدون
صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة لبقاء الواجب مع
ان الظاهر يقتضي العكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر هذا وقد يورد
التدافع بين قولهم الحكم ينتهي بانتهاء علته كما في مسئلة سقوط سهم المولفة قلوبهم وبين قولهم بقاء
الحكم يستغني عن بقاء السبب كما في مسئلة الرمل والمسموع من الاساتذة المحققين في دفع هذا
التدافع وجوه الاول ان المراد من السبب سبب النزول والورود لا السبب بمعنى العلة الثاني
ان قولهم الحكم ينتهي بانتهاء علته اذا كان ثابتا مع المنافي وقولهم بقاء الحكم يستغني عن بقاء
السبب مع عدم المنافي الثالث ان الحكم انما ينتهي بانتهاء علته اذا كانت مقطوعا بها اما
لو كانت اجتهادية يجوز ان يبقى الحكم مع انتهاء العلة المجتهد فيها ويستغني عنها لكن الجواب
الثالث لا يستقيم فيما نحن بصدده واجاب العلامة صاحب الكشف رح ان ذلك اذا امكن
البقاء بدون العلة كالرمل فاذا لم يمكن فبقاء العلة شرط **قوله** حتى يبطل الزكوة الى اخره
لما بين ان دوام القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب المتعلق بها فرع عليه مسائل وهي ان الزكوة
يسقط بهلاك النصاب ولو بعد التمكن من ادائها وان العشر يسقط بهلاك الخارج وان الخراج
يسقط اذا استاصل الزرع آفة لان كل واحد منها وجب بصفة اليسر اما الزكوة فلاشتراط النماء
في وجوبها تحقيقا او تقديرا لئلا ينتقص به اصل المال مع التمكن من ادائها بدونه ولا يجاب
القليل من الكثير واما العشر فلتعلق الوجوب فيه بحقيقة الخارج الذي هو نماؤها لا برقبة الارض
مع انه من مؤن الارض ولما بال العشر ولوجوب القليل من الكثير مع امكان ايجاب النصف او الثلثين

واما الخراج فلتعلق وجوبه بنماء الارض ايضا لابد فيها مع كونه من مؤن الارض حتى لا يبقى
الوجوب اذا كانت سبخة او لم يخرج الارض شيئا او خرج وهلك بآفة سماوية ولم يبق من السنة
مقدار ما يتمكن من الزراعة فدل ان الكل واجب بقدرة ميسرة فلا يبقى بفواتها ولا تعال
ينبغي ان لا يجب الضمان في صورة الاستهلاك ايضا لان اشتراط بقائها انما كان نظرا للمكلف
وتيسيرا عليه وبالتعدي قد خرج عن استحقاق النظر له او يجعل القدرة الميسرة هنا باقية تقديرا
نظرا للفقير وزجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الواجب عن نفسه **قوله**
بخلاف الاول اي القدرة الممكنة فان دوامها ليس بشرط لدوام الواجب حتى لا يسقط الحج بفوات
ملك الزاد والراحلة ولا صدقة الفطر بهلاك النصاب لانهما يجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الاستطاعة
التي هي شرط لا يحصل للنائي من الكعبة بدون الزاد والراحلة على ما هو المعتاد اذ بدونهما يتحقق الهلاك
غالبا فاشتراطهما للتمكن من هذا السفر لا للتيسير اذ اليسر لا يحصل الا بمراكب واعوان وخدم وليست بشرط
بالاجماع واما صدقة الفطر فلعدم اشتراط النماء في النصاب حتى يجب بثياب البذلة والمهنة
ولا يشترط حولان الحول واليسر لا يتحقق الا بالمال النامي **قوله** وهل يثبت صفة الجواز للمامور به
الى اخره صورة المسئلة اذا ورد الامر بفعل واتى المكلف بالمامور به لا يتصف ذلك المامور به بالجواز
والاجزاء بمطلق الامر حتى يقترن به دليل زائد على الامر عند بعض المتكلمين من المعتزلة والصحيح
عند الفقهاء انه يتصف بالجواز والاجزاء بمطلق الامر وهذا الخلاف مبني على الخلاف في تفسير
الجواز والاجزاء عند الفريق الاول لما كان عبارة عن سقوط القضاء لم يعرف بمطلق الامر فان
من ظن عند ضيق الوقت انه على طهارة فادى لم يجز صلوته لوجوب القضاء عليه لو ظهر انه على
غير طهارة مع انه مامور باداء الصلوة وكذا من افسد حجه يؤمر بالاداء مع عدم جواز المؤدى
حتى وجب القضاء عليه وعندنا لما كان عبارة عن الامتثال بالامر فبان المامور به اتصف بالجواز
اذ الحسن مقتضى الامر كما مر والحسن للمامور به لا يبعد جوازه شرعا واما مسئلة الظن فهو مسلم
لانا لا نسلم عدم الجواز حتى قال محمد رح في كتاب التحري فيما اذا توضأ بماء نجس ان صلاته جائزة ما لم يعلم
فاذا علم اعاد توضيحه انه لو مات قبل ان يعلم لا شيء عليه ولا يواخذ به لانه اتى بما في وسعه فاما
اذا علم فقد تبدل حاله وتبين انها غير مجزئة لعدم الطهارة فيتوجه الخطاب والوجوب بعد تبدل
الحال

لايكون تكرارا واما مسئلة الحج فليست بحجة لهم لان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال على وجه الصحة
فاذا افسد فقد انعدم الامتثال فوجب القضاء وكونه مامورا بالمضي بامر آخر سوى الاول لان الاحرام
انعقد لازما شرعا لا يخرج عن عهدته باتمامه فاسدا وانما قال والصحيح عند الفقهاء لان بعض الشافعية
نسب القول بان الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء الى الفقهاء فرده المصنف رح بانه غير صحيح **قوله**
وانتفاء الكراهة رد لمذهب ابي بكر الرازي رح وهو ان الامر قد يتناول ما هو مكروه شرعا كاداء
العصر في آخر الوقت وطواف المحدث فانهما مامور بهما مع انهما مكروهان فقال الصحيح انه ينتفي
به الكراهة لانه ابلغ في الطلب من الاذن والاذن ينتفي به الكراهة فبالامر اولى لانه اعلى وكراهة
العصر والطواف للتشبه بعبدة الشمس ولوصف في الطائف وهو الحدث لا للصلوة والطواف المامور
بهما **قوله** واذا عدم صفة الوجوب الى آخره اعلم ان الشيء اذا كان واجبا ثم نسخ وجوبه
لا يبقى جواز ذلك الفعل عندنا خلافا للشافعي رح ووافقنا الامام الغزالي رح في هذه المسئلة
والثمرة ان وجوب الكفارة سابقا على الحنث كما في رواية فليكفر ثم ليات منسوخ اجماعا
فيبقى الجواز عنده واستدل كلا الفريقين على المطلوب بان الوجوب يتضمن للجواز ولكن الشافعي
رح يدعي ان الجواز جزء الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عنه
مع الحرج في الترك فلا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء الحرج
في الترك ولهذا لم يدل نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء على نسخ جوازه وعلماؤنا رحمهم الله تعالى يدعي
ان الجواز ثبت ضمنا للوجوب وتبعا له وبطلان المتضمن والمتبوع يدل على بطلان المتضمن
والتابع من حيث انه متضمن وتابع ولذا لما نسخ وجوب قطع الثوب عند اصابة النجاسة لم يبق جوازه
ومنعوا كون الجواز جزء الوجوب مستندين بان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك
معا يعني تخيير المكلف فيه فكيف يكون جزءا للوجوب الذي هو رفع الحرج عن الفعل مع اثباته في الترك
حتى لم يتخير فيه مع المنافاة بينهما وجواز صوم عاشوراء ليس بموجب الامر بل بموجب كون الصوم
مشروعا فيه حقا للعبد كما في سائر الايام فان قلت المراد بالجواز في قول الشافعي رح الجواز المطلق
الذي هو مورد القسمة للوجوب والاباحة ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما المنافاة
بين الوجوب وبين الجواز بمعنى الاباحة كما قلتم ولئن سلم له قلت الجواز ليس بمتعدد اذ الكلام

في الجواز الذي هو حكم من احكام الشرع وهو عبارة عن الاباحة حتى قسموا الحكم الى الوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة لا غير فان قلت ما المراد بقول علمائنا رحمهم الله ان الجواز
ثبت ضمنا للوجوب فان كان المراد انه جزء له فهو بعينه مذهب الخصم وان كان المراد انه لازم له
فانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم فلا يتم المدعى قلت يجوز ان يكون مرادهم
به ان الجواز ثبت تبعا للوجوب وان كان مغايرا له في المفهوم ولم يكن جزءا كما يثبت العرض
تبعا للجسم مع مغايرتهما في المفهوم وانتفاء الجزئية اذ مفهوم الجسم ما يقوم بذاته و
مفهوم العرض ما لا يقوم بذاته وكما يقال يثبت الوكالة في ضمن عقد الرهن وان كان
بينهما منافاة بحسب الحكم هكذا خطر بالخاطر الفاتر فليتأمل الناظر **قوله** والامر نوعان
الى آخره ينقسم الامر الى المطلق والمقيد باعتبار المامور به لانه اما ان يكون له وقت
محدود يفوت الاداء بفوته اولا فالاول مقيد والثاني مطلق لاطلاقه عن الوقت المحدود
لا عن الوقت مطلقا فان الفعل لا بد له من وقت فلهذا قال مطلق ومقيد ولم يقل موقت
وغير موقت **قوله** وهو على التراخي اختلف في الامر المطلق انه على الفور او على التراخي
فالمختار من مذهب اصحابنا رحمهم الله هو الثاني وذهب الكرخي وبعض الشافعية والقائلون
بالتكرار رحمهم الله الى الاول والمراد بالفور ان يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان
حتى ياثم بالتاخير وبالتراخي ان يجوز تاخيره عنه لا ان يجب والتعيين اليه حتى انه لو مات
قبل الاداء ياثم بتركه احتج القائلون بالفور بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالله تعالى ذم ابليس عليه اللعنة ووبخه على ترك السجود في الحال
وان كان الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اليه الذم والتوبيخ واما المعقول فوجوه الاول
ان الوجوب في اول الوقت ثابت اتفاقا وبين الوجوب وجواز التراخي منافاة فيمتنع
جواز التاخير وانما قلنا ان بينهما منافاة لان الوجوب لازمه عدم جواز الترك وجواز
التاخير لازمه جواز الترك لان التاخير ترك عن الوقت الاول والتنافي بين اللازمين
يستلزم التنافي بين الملزومين الثاني ان جواز التاخير يستلزم عدم الاثم بالتاخير
على تقدير الفوت لان الجائز لا يكون سبب الاثم والوجوب يستلزم الاثم على تقدير الفوت

فبينهما منافاة لكن الوجوب ثابت في اول الوقت بالاجماع فينتفي جواز التاخير كما مر الثالث
ان السيد اذا قال لعبده اسقني ولم يسقه العبد عد عاصيا دل انه للفور واحتج المصنف رح
على المذهب المختار بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض وبيانه ان قولنا افعل مطلق وافعل
الساعة مقيد ووضع المطلق مغاير لوضع المقيد والمقيد يوجب الاتيان على الفور فلو
اقتضى المطلق ايضا ذلك لصار حكمه حكم المقيد فلم يبق المطلق مطلقا واجيب عن المنقول
بانا لا نسلم ان الذم للترك الاتيان على الفور لم لا يجوز ان يكون للاباء والاستكبار بدليل
قوله تعالى ابى واستكبر ولم لا يجوز ان يكون لعدم اعتقاده الامر بالسجود حكمة لقوله انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين ولم لا يجوز ان يكون لترك الاتيان على التراخي بناء على
علمه تعالى بانه لا يسجد ولئن سلمنا ذلك لكن الترك الاتيان ما كان في الامر المطلق الخالي عن قرينة
الفور وعدمه وقد قامت القرينة هنا على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف
الفاء لكن يعترض على الجواب الاخير بان فاء الجزائية لا تدل على التعقيب بل تدل على الترتيب
فقط ولهذا جاز تقديم غسل اليد والرجل ومسح الراس على غسل الوجه عند علمائنا رحمهم الله
وعن المعقول عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان جواز الترك لازم لجواز التاخير قوله لان التاخير
ترك عن الوقت الاول قلنا الترك عن الوقت الاول لا يستلزم الترك مطلقا لجواز ان ياتي
به في الوقت الثاني وعن الوجه الثاني بمنع المنافاة بين الوجوب وجواز التاخير بناء على ان
الاثم لازم الوجوب على تقدير التفويت بترك الفعل في العمر وبين عدم الاثم بالتاخير وعن الوجه
الثالث بان قرينة الفور قائمة فيه وهو العطش فلا نزاع فيه قوله ومقيد به المقيد
بالوقت ما يكون له وقت محدود يفوت الاداء بفوته كما ذكرنا وهو على اربعة انواع ما
يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وما يكون الوقت معيارا له
وسببا لوجوبه وما يكون الوقت معيارا له لا سببا وما يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف اما
الاول فكالصلوة فان الوقت ظرف لها لفضله عنها لو اكتفي في الاداء على القدر المفروض
وشرط لادائها لفوات الاداء بفواته مع تحقق السبب وكونه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر

في وجوده فيكون عدم الوقت مستلزما لامتناع وجوده فيلزم توقف وجوده على وجود الوقت
وهو المعني بالشرط وسبب لوجوبها بالنسبة الينا لا خلاف الواجب باختلاف صفة الوقت لانه
يجب كاملا بكمال الوقت وناقصا بنقصانه وهو آية السببية اذ الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف سببه
كالملك بالبيع ولفساده لا اداء قبل الوقت اذ من حكم السبب امتناع تقدم مسببه عليه والمسبب هنا
وان كان الوجوب لكنه مفض الى الوجود فيكون الوجود ايضا مسببا بواسطة او يستدل بفساد
الاداء على عدم الوجوب اذ الوجوب لازمه صحة الاداء واعترض بان الشرطية يستفاد من الظرفية
لان الظروف بحال والمحال شروط فلا فائدة في قوله شرطا للاداء وبان كمال الاداء قد يمنع الظرف
ايضا كما في صوم يوم النحر وبان المشروط قد يمتنع تقدمه على الشرط كالصلوة بالنسبة الى الوضوء
فلا يصح الاستدلال بهما على السببية اذ الاستدلال من العلامة انما يصح اذا كانت بحيث لا توجد
في غير ذي العلامة لئلا يكون اعم لان وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم والجواب
عن الاول بانا لا نسلم ان الشرطية يستفاد من الظرفية كيف وان ظرفية الوقت ملزوم لشرطيته
للاداء والعلم بالملزوم انما يفيد العلم باللازم لو كان اللزوم بينا ولا نسلم ذلك فصرح
بما علم التزاما اهتماما بشانه ولئن سلمنا ذلك لكن الفائدة في ذكر الشرطية مع الظرفية تمييز الصلوة
عن الصوم بالظرفية وتشريكهما في الشرطية وربما يجاب بان الظرف لا يجب ان يكون شرطا
لشيء آخر وهو الاداء ففيه اشكال اذ الظرف هنا بمعنى واجب المحلية دل عليه قولهم فيما يجيء ان اعمال
سببية كل الوقت يوجب اهمال الظرفية فيكون شرطا للمؤدى فكذا الاداء اذ الكلام في الاداء الذي
هو في ضمن المؤدى فلا ينفك عنه وعن الثاني بان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب كما ذكر
ونظائره اكثر من ان تحصى فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه وعن الثالث بان التقدم على الشرط
ضروري فيما اذا وجد سبب واقتضى حكما وتوقف على شرط متاخر وجوده فعند وجود الشرط
يثبت الحكم مستندا على الشرط مقارنا للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كثبوت الملك
بالغصب عند اداء الضمان فلا ينافي الشرطية ان يوجد اداؤه قبل الوقت فيسقط به ما ذكر
في شرح التنقيح ان بطلان التقدم على الشرط ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وبطلان التقدم على الشرط اظهر من بطلان التقدم على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى

لانا نجيب عنه بانه قد يقع في الاعتبارات ان يعتبر الموقوف عليه موجودا بعد وجود الموقوف كما
في المستندات وتعارض بان التعدد في الشرط يجوز ايضا مثل ان دخلت هذه الدار او حلت
هذه الخيمة او ركبت هذه الفرس فانت حر على ان الكلام في امتناع التقدم على سبب ثبت
الحكم به واجاب صاحب التنقيح عن الثالث بان امتناع التقدم لا يجوز ان يكون للشرطية اذ من
المشروط ما يجوز تقديمه على الشرط كتقديم الزكوة على الحول لان الحول واعترض عليه الشارح
بان تقديم الزكوة على الحول ليس من قبيل التقدم على الشرط لان الحول ليس شرطا
للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء ولا تصور تقدمه عليه واجاب عنه بعض المحققين
بان مقصود صاحب التنقيح ان وقوع المدفوع عن الزكوة مشروط بوجوب الاداء وهو مشروط
بالحول وعلى تقدير الحول ان الحول يقع زكوة عن وقت الاداء فوقوعه زكوة يتقدم على شرط الشرط
ثم الاداء فان قيل لا نم كون وقوع المدفوع عن الزكوة مشروطا بوجوب الاداء كيف وان صحة الاداء
يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كاداء الصلوة في اول الوقت واداء صدقة
الفطر قبل يوم العيد والكفارة بعد الجرح وغيرها مما لا يعد ولا يحصى قلنا قد صرح
اهل الاصول في بحث العلة ان النصاب علة تشبه السبب لكونه مؤثرا في حكم لكن لما تراخى حكمه
وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل الحول الاسباب ولما كان العلة
اصلا فيه كان الوجوب ثابتا من الاصل ولهذا صح التعجيل قبل الوصف خلافا لمالك ولكن لا يكون المؤدى
زكوة في الحال خلافا للشافعي لعدم وصف العلة حتى اذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى
تطوعا وله ان يسترد لو كان قائما في يد الامام بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانه تقرر به وان
لم يتم زكوة فعلم منه ان صحة الاداء لا يستلزم وقوع المؤدى عن الزكوة فان قيل قد ذكر في التجنيس
انه لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكوة
ولو صار المؤدى زكوة عند الحول لشرطت اهلية المصرف عنده قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى
انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء
لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء قوله وهو اما
ان يضاف الى الفرع اي النوع الاول وهو ما يكون الوقت فيه ظرفا باعتبار سببية الوقت للوجوب

اربعة انواع لانه اما ان شرع في الصلوة في الوقت او لا فعلى الثاني سبب وجوبها كل الوقت وعلى
الاول اما ان شرع في الجزء الاول فالوجوب مضاف اليه واما في الجزء الاخير الناقص فكذلك يضاف
اليه كما اذا اخر صلوة العصر الى وقت الاحمرار واما في غيرهما فيضاف الوجوب الى ما يلي الشروع
فان قلت القسم الاول منحصر في نوعين لانه ان شرع في الاداء في الوقت فسبب وجوبه ما يلي
الاداء والا فسبب الوجوب كل الوقت فما الحاجة الى تربيع التنويع قلت ما يلي الاداء
ان كان آخر الوقت اختص بحكم من بين الاجزاء فامتاز نوعا على حدة وامتاز في مقابلته
الجزء الاول نوعا آخر وبقي سائر الاجزاء المشتركة في الحكم نوعا ثالثا فلا جرم تنوع انواعا
اربعة والاصل في هذه الانواع الثلثة انه ليس كل الوقت سببا للوجوب ان الوقت ظرف
للاداء وسبب للوجوب فان كان كل الوقت سببا فاما ان يكون الاداء بعد انقضاء الوقت
فلا يكون الوقت ظرفا للاداء او قبل انقضائه فيلزم تقدم الحكم على السبب فلا يكون كل
الوقت سببا للوجوب فاحد الامرين لازم اما تأخر الاداء عن الوقت او تقدم المسبب على
السبب بل اما ان لا يكون الوقت ظرفا او لا يكون الوقت سببا كذا قيل ويمكن الاختصار
بان يقال لو كان كل الوقت سببا يلزم تأخر الاداء عن الوقت فلا يكون الوقت ظرفا للاداء
او يقال لو كان كل الوقت سببا لكان الوجوب بعد الوقت وليس كذلك ثم لما لم يكن كل الوقت
سببا تعين ان يكون البعض سببا فاما ان يكون جزءا مقدرا اي له مقدار معلوم كالثلث والربع
او لا يكون مقدرا بل ادنى جزء والاول باطل لان نسبة الوجوب الى جميع الاجزاء المقدرة على السوية فاضافة
الوجوب الى بعضها دون البعض ترجيح بلا مرجح فوجب الاختصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى
من الوقت فاذا وجد الجزء الاول تعين للسببية لانه اولى بها من سائر الاجزاء المعدومة لانها لا تزاحم
الموجود ولهذا يصح الاداء بعد الجزء الاول فان اتصل الاداء به تقررت والا ينتقل الى الثاني والثالث
لانعدام الاول ووجود الثاني ثم وثم الى ان يتضيق الوقت عند زفر رحمه الله والى آخر جزء من اجزاء الوقت
عندنا فيتعين فيه اذ لم يبق بعده ما ينتقل اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والسفر
والاقامة والحيض والطهر عنده مع اعتبار صفته حتى لو كان صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فلا يتأدى
ناقصا ولو كان فاسدا كالعصر وجب ناقصا فيتأدى كما وجب فان قيل انما ينتقل السببية من الجزء الاول

لو احتاج بحقيق الوجوب بعده الى سبب وغاية ما في الباب فوات الجزء الاول لكن لا يلزم من فوات السبب
فوات المسبب اذ البقاء يستغنى عن السبب والا لزم بفوات جميع الوقت فوات الوجوب وليس كذلك
قلنا دل تغير الاحكام بعد الجزء الاول بالسفر والحيض والاسلام وغيرها على الانتقال كذا قيل وفيه
بحث يعرف بالتامل هذا اذا وقع الاداء في الوقت اما اذا اخلا الوقت عن الاداء انتقلت السببية الى كل الوقت
لان جميع الاجزاء لما فات فكل جزء فرض يكون نسبة الوجوب اليه كنسبته الى الجزء الاخر فليس جزء اولى بالسببية
من الجزء الاخر فلا بد ان يكون السبب جميع الاجزاء **قوله** فلهذا لا يتادى الى اخره تفريع على قوله
او الى الجملة اي لاجل ان يضاف الوجوب الى جملة الوقت عند عدم الاداء في الوقت لا يتادى عصر
امسه في الوقت الناقص لانها وجبت بصفة الكمال اذ السبب وهو كل الوقت كامل وان كان فيه جزء ناقص
اولانها صارت دينا في الذمة فيثبت بصفة الكمال فلا يتادى في الوقت الناقص اذ هو لا ينوب عن الكامل
بخلاف عصر يومه لانه لما اتصل الاداء بذلك الجزء تعين للسببية فوجبت ناقصة لنقصان سببه فيتادى كما وجبت
فان قيل الزمان ليس بداخل في ماهية المامور به فالخلل فيه لا يوجب الخلل في ماهية المامور به اذ الظرف
غير المظروف قلنا المامور به فعل موقت فيكون الوقت داخلا في مفهومه وكونه ظرفا لا ينافي كونه
جزءا داخلا فيه لان المعتبر جزءا هو البعض من وقت الظهر مثلا عند عدم والمعتبر ظرفا هو البعض المعين
فلا منافاة فظهر الفرق بين النقصان الواقع بسبب ترك الواجب والنقصان الواقع بسبب الوقت
حيث لم يمنع الاول الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى المامور به لتمام الاركان بدونه بخلاف الثاني
قوله ومن حكمه اي من حكم هذا النوع اشتراط نية التعيين حتى لم يتعين فرض الوقت
بمطلق الاسم بان يقول نويت ان اصلي بل بتعيين الوصف بان يقول نويت ان اصلي فرض الظهر مثلا
لانه لما كان الوقت ظرفا لم يسع صحة اداء صلوة اخرى فيه فلا بد من التعيين لدفع المزاحمة كما لا
بد من اصل النية ليصير ما له من منافع البدن الصالحة للفرض وغيره مصروفا الى ما عليه من الفرض ولا
يسقط هذا بضيق الوقت اذ التاخير اليه انما يكون بشيء من العوارض كالنوم والنسيان او بتقصير
العبد فلا يصلح مسقطا للشرط شرعي ولا يتعين جزء من الوقت للاداء بتعيينه حتى لو قصد الاداء
وتعيين السببية في هذا الجزء او نص عليه بان قال عينت هذا الجزء للاداء والسببية لا يتعين ويجوز الاداء
بعده وانما يتعين الجزء للاداء والسببية اذا ادي لان تعيين الشرط والسبب ضروري بتعرف بعضي

والسببية لا يتعين ويجوز الاداء بعده
وانما يتعين الجزء للاداء ٩

الى الشرع في وضع المشروعات وليس للعبد ذلك وانما له ان يؤدي في اي جزء شاء بحسب مصلحته
فاذا ادى تعين ذلك الجزء للسببية حكما ضمنا ونظيره كفارة اليمين فان احدى خصالها من الاطعام
او الكسوة او التحرير لا يتعين بتعيينه قولا وان كان الاختيار اليه بل يتعين بفعله **قوله** او يكون
معيارا له وسببا لوجوبه شروع في النوع الثاني من انواع المقيد بالوقت وهو ما يكون الوقت
معيارا له اي مقدرا له كالكيل في المكيلات وسببا لوجوبه كصوم رمضان فان الوقت معيار له
لكونه مقدرا بالوقت وجودا ومعرفة اما وجودا فلانه يطول بطوله ويقصر بقصره ولا يسع فيه الا صوم
واحد واما معرفة فلانه لا يعرف الا مقدرا بالنهار فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع
النية وسبب لوجوبه ايضا اذ الصوم يضاف اليه والاضافة دليل السببية وشرط لادائه ايضا ولم يذكره
لكونه معلوما من كونه موقتا اذ الوقت شرط في كل موقت مع الاكتفاء بذكره في احد انواع الموقت بخلاف كونه
معيارا وسببا اذ الوقت قد لا يكون معيارا كوقت الصلوة وقد لا يكون سببا كوقت المنذور المعين ومن
حكمه ان يصير غير فرض الصوم منفيا لانه لما كان الوقت معيارا له وقد شغله الشرع به لقوله عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان لا يمكن ان يكون مشغولا بغيره كالمكيال فلا تشترط فيه التعيين قصدا
لكونه متعينا في نفسه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف اي من الصحيح المقيم يتادى بنية مطلق الصوم
ومع الخطاء في وصف الصوم بان نوى القضاء او النذر او الكفارة اذ المتوحد في الزمان كالمتوحد
في المكان خلافا للشافعي رحمه الله فعنده لا يتادى الا بنية فرض رمضان لتنوع الصوم في اوصافه فرضا
ونفلا فلا يتعين بدون التعيين ولان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل حصول زيادة الثواب
به فامتنع حصوله لا عن اختيار فشرطت النية للوصف نفيا للجبر كما شرطت للاصل اختيار الوصف والوصف
الاخر لغا لخطائه فيه فيبقى الاصل فدل ان الاطلاق تعيين واورد عليه ان في فساد جهة الفرضية فساد اصل
المنوية عند محمد رحمه الله واجيب بان الخلاف في الفساد العارض او في الصلوة فقط حتى ان ناوي الفرض الذي
في الصوم في غير رمضان يسقط الاتفاق كذا ذكر في الجوامع فليتامل **قوله** الا في المسافر ينوي
واجبا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله استثناء من قوله ومع الخطاء في الوصف يعني ان المسافر اذا اخطاء في الوصف
بان نوى في رمضان عن واجب اخر يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لابي يوسف ومحمد رحمهما الله
لهما ان الصوم مشروع في حق المسافر لوجوب الصوم بشهود الشهر في حق الكل وقد تقرر ان شرعية الفرض

لكن ملك الله ما لم يكن غير مشروع
صار الاطلاق تعيينا وصار اختيار
الاصل ٩

بنفي شرعية الغير لان الشرع رخص له بالفطر وهذا الرخص لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم محل
غير الفرض لعدم شرعيته ولابي حنيفة رح طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا على المسافر
بشهود الشهر لكن رخص له ترك الصوم تخفيفا عليه ولا نعني بالرخص على سبيل التخفيف الا ان له اختيار الاخف
من الفرض وكما ان الافطار اخف كذلك اداء الواجب الاخر اخف لانه قبل ادراك ايام اخر غير مواخذ بالفرض
ومواخذ بالواجب ولما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه اعني قضاء دينه بالصوم اولى الثاني ان
المسافر غير مطالب بالاداء فيه فصار رمضان في حق ادائه كشعبان فعلى الاول لو نوى النفل يقع عن
الفرض اذ لا خفة في النفل بالنسبة الى الفرض فلا يترخص به وعلى الثاني يصح بنية النفل لان رمضان لما كان
في حقه كشعبان كان قابلا لسائر انواع الصيام فيكون مترخصا بالنفل كما بالواجب الاخر فلهذا جاء
في النفل عنه روايتان وان اطلق النية فالصحيح ان يقع عن الوقت لان الاعراض عن العزيمة لا يتحقق
عند هدم العزيمة ولو نوى المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ما نوى فالصحيح
انه كالصحيح المقيم لان المرخص في حقه هو العجز الحقيقي وقد فات بالصوم وفي حق المسافر هو العجز
التقديري باقامة السفر مقام نفس المشقة وهو قائم مع الصوم فيتبع له حق الترخص وما
ذكر الكرخي رح من ان الجواب في المريض والمسافر على السواء في قول ابي حنيفة رضي الله عنه
فمحمول على المريض الذي اضر به الصوم قوله اويكون معيارا لا سببا شروع في النوع
الثالث من انواع الموقت وهو ما يكون الوقت معيارا له لا سببا مثل قضاء رمضان و
صوم الكفارات والنذر فان الوقت معيار لها لكونه مقدرا لها وعدم تحقق صوم يومين في يوم
واحد الا ان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين
او غيرها وسبب صوم النذر هو النذر وانما عد من انواع الموقت لان وقته متعين وهو النهار
دون الليالي بخلاف الزكوة ومن حكمه انه يشترط فيه نية التعيين اي التبييت ليتعين اذ الوقت
غير متعين لهذه الصيامات لان وقتها العمر فلم يتوقف الامساك في اول اليوم الا المشروع
الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو هذه الصيامات اذ لا يحتمل الانتقال الى غيره
فاما اذا نوى من الليل فيقع الامساك من اول النهار عن محتمل الوقت فيجوز ومن حكمه انه لا يحتمل
الفوات بالتاخير اذ وقته العمر بخلاف النوعين الاولين لتعلقهما بوقت معين قوله اويكون

مشكلا يشبه المعيار والظرف اعلم ان الاشكال في نفس الحج وفي وقته ووجوبه اما بيان الاول
فانه يشبه الصلوة من حيث ان اداءه لا يستغرق جميع الوقت الا ترى ان اشهر الحج من شوال الى عشر
ذي الحجة وانه يتادى في بعض هذه الايام ويشبه الصوم ايضا من حيث انه لا يتادى في السنة الا
حج واحد فكان مشكلا من هذا الوجه واما بيان الثاني فهو ان الحج فرض العمر بالاجماع الا ان اشهر
السنة الاولى لم تتعين للاداء ان ادرك العام القابل كبعض وقت الصلوة وتعينت ان لم يدرك
كوقت الصوم فاشكل لاستواء الحيوة والممات فيه واما بيان الثالث فانه ان عاش الى القابل
كان الوجوب موسعا وان لم يعش كان مضيقا حيث لا يسع التاخير فاشتبه الحال فكان مشكلا
من حيث الحكم فحكم محمد رح بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال وهو بقاء الحيوة الى القابل وبناء
على انه فرض العمر فيسع التاخير لكن بشرط ان لا يفوته في عمره فلا ياثم به اذا مات فجاءة
وياثم اذا مات بعد شهادة قلبه انه لو اخر يفوته وابو يوسف رح بالتضيق احتياطا فلا يسع التاخير
عن العام الاول حتى ياثم بالتاخير ويرتفع الاثم بالاداء قوله ويتادى بمطلق النية لا بنية
النفل اي اذا نوى الحج مطلقا وقال اللهم اني اريد الحج يقع عن الفرض مع وجود المزاحم بكون
النفل مشروعا بالاتفاق بينهما اذ فائدة الخلاف في المأثم لا غير وذلك بدلالة التعيين من
قبل المؤدي اذ الظاهر من حال المسلم الذي عليه الحج ان لا يتحمل المشاق الكثيرة لحج النفل فاستغنى
عن صريح التعيين اما اذا نوى النفل فقد جاء بصريح يخالفها فرجح لان الدلالة لا تقاوم الصريح
بخلاف صوم رمضان اذ التعيين فيه لمعنى في المؤدي وهو كونه واحدا لا مزاحم له فيه كما ذكر
فتعين بجميع التقادير سواء اطلق او عين غيره فان قيل يشكل عليه ضيق الوقت في الصلوة فانه
تشترط فيه التعيين فيه مع وجود هذه الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل باداء النفل
مع تفويت الفرض قلنا الدلالة في الحج ظاهرة دون الصلوة اذ المشاق الكثيرة موجودة فيه
فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعليه الفرض بخلاف الصلوة اذ القضاء عليها يسير من قضاء
الحج فلا يبعد ان يشغل الوقت بالنفل ويقضي الفرض كيف وانه قد يشغل اكثر الوقت بما لا
طائل فيه فاي مانع من شغل باقيه بالنفل او بواجب آخر وعند الشافعي رح يلغو نية النفل
مع تحمل ذلك التعب وترك الفرض مع ان الثواب فيه اكثر مع وجود العقاب في تركه من السفه

اي يقع عند الشافعي عن الفرض ويقع عن الفرض اذا نوى النفل

يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيحجر عليه عن تلك النية ويمنع اصل النية وتتأدى
به الفرض والجواب ان الحج عبادة وانها لا تتأدى الا عن اختيار فلا يجوز عليه الحجر لادائه الى الجبر فان
بعضهم وفيه بحث اذ هو بعينه وارد عليكم في جواز صوم رمضان بنية النفل والفرق بكونه معيارا او غير
معيار لا يدفع هذا وهو لزوم جواز الفرض من غير اختيار بنية النفل وكل جواب لكم في باب الصوم
فهو جواب لنا في باب الحج ولئن يمكن ان يجاب عنه بالفرق بينهما بان التعيين لما حصل في رمضان
من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض لا في الحج بخلاف وقت الحج لعدم التعيين
فيه من قبل من له ذلك اذ التعيين انما حصل بدلالة حال المؤدي وحاصل الفرق وجود الاختيار
التقديري في رمضان دون الحج هكذا سنح في الخاطر الفاتر قوله والكفار مخاطبون
الى آخره لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان لقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله فهذا الخطاب يتناولهم وبالمشروع من العقوبات
ايضا مثل الحدود والقصاص لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة زجرا عن ارتكاب اسبابها
وهم احق بما هو زجر وعقوبة وبالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وهو لذلك
بهم اليق ولا خلاف ايضا في عدم جواز العبادات حال الكفر وفي عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وفي ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة اي يؤاخذون بترك الاعتقاد
بالشرائع لان ذلك منهم كفر واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فقد اختلف فيه فذهب العراقيون علی کفر صح
من مشايخنا والشافعي والمعتزلة وعامة اهل الحديث الى ان الخطاب في حقهم متحقق وانهم
معاقبون بترك الاداء وعامة مشايخ ما وراء النهر على خلافه وهو مذهب القاضي ابي زيد والشيخين
والمصنف رحمهم الله كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعي من ان تكليفهم بالفروع
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان معنى قوله وبالشرائع في حكم المؤاخذة
في الآخرة بلا خلاف بتركها اعتقادا لا عملا قيل وفيه تساهل لانه ان اراد به انهم مخا
طبون بالاعتقاد بالشرائع فتخصيصه بقوله في حكم الآخرة باطل لان الكفار كما هم مخاطبون
بالاعتقاد بالنسبة الى الآخرة حتى يعاقبون على تركه كذلك مكلفون به في الدنيا ايضا بلا خلاف
والجواب ان المؤاخذة في الآخرة لا تكون الا بترك الاعتقاد الواجب عليهم في الدنيا فكأنه

اي ليكونوا حتى يعاقبوا على ترك الاداء فيها صح

قال والكفار مخاطبون باعتقاد الشرائع في الدنيا حتى يؤاخذون في الآخرة بسبب ترك الاعتقاد اذ المؤاخذة
في الآخرة اثر التكليف في الدنيا وقيل يظهر فائدة الخلاف في المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
فاتته في الردة بعد الاسلام عندنا خلافا للشافعي وانما اسقط عن الكافر الاصلي بعد الاسلام بعفو
الشرع عنه لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله تخفيفا عليه
وتحريضا على الدخول في الاسلام وهذا يلائم الحكمة لكونه جاهلا بالاحكام ومحاسن الاسلام بخلاف المرتد
لاستحقاقه التغليظ بالمعاندة بعد مشاهدة محاسن الاسلام ودلائله الظاهرة قوله ومنه النهي
اي من الخاص كالامر لانه لفظ موضوع لطلب الانتهاء وفيه اشارة الى انه ليس بمشترك لفظي وان كانت
صيغته تستعمل للتحريم والكراهة والتحقير والدعاء والارشاد وغيرها ثم انها في غير التحريم والكراهة
مجاز بالاتفاق وانما الخلاف في انها هل هي حقيقة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشتركة بينهما لفظا
او معنى او موقوفة كما في الامر فعند الجمهور موجبه وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
والامر للوجوب كالامر قوله وهو قول القائل لغيره الى آخره لما كان النهي ضد الامر
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل كان النهي قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
لا تفعل ومباحث هذا كمباحث ضده فلا نعيدها قوله وانه يقتضي الى آخره قبح المنهي عنه
مقتضى النهي كالحسن المأمور به مقتضى الامر ضرورة ان الناهي حكيم والحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه
قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وكان القبح من مقتضياته شرعا لا من موجباته كما هو رأي الاشعري
فان قيل لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن الانتهاء كما كان مقتضى الامر حسن الايتمار قلنا لانه
يصير مقتضاهما واحدا وبينهما مغايرة على سبيل المضادة هكذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح لكنه يشكل
بالموجب فان موجب الامر وجوب الايتمار وموجب النهي وجوب الانتهاء ومع ذلك لم يكن موجبهما واحدا
فكيف يكون مقتضاهما على ذلك التقدير واحدا قوله وهو اما ان يكون قبيحا لعينه الى آخره
المنهي عنه في صفة القبح قسمان ما هو قبيح لعينه اي القبح ثابت في عين الفعل الذي اضيف اليه النهي
وما هو قبيح لغيره فالاول نوعان ما هو قبيح لعينه وضعا كالكفر فانه موضوع لغة لفعل هو قبيح في ذاته
عقلا وما هو قبيح لعينه شرعا كبيع الحر فان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال اذ المال غير الآدمي
خلق لمصلحة الآدمي يجري فيه الشح والضنة فيكون اضافة البيع اليه اضافة الى غير محله فيكون عبثا فالتحق

بالقبح عقلا بواسطة عدم المحلية شرعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور
ان يكون مشروعا بوجه والثاني ايضا نوعان ما هو قبيح لغيره وذلك الغير متصل به وصفا كصوم يوم النحر
فانه قبيح باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة والصوم اعراض عنها وان كان في نفسه حسنا لكونه
امساكا لله تعالى وما يكون ذلك الغير مجاورا له جمعا بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة لا ان يكون داخلا
في حقيقته ولا وصفا لازما له كالبيع وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة وهو معنى
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه بان يتبايعا في الطريق ذاهبين الى الجمعة والبيع مبادلة المال بالمال على سبيل
التراضي والاخلال ليس منه وحكم هذا النوع الشرعية اي ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهي لان
القبح لما كان باعتبار معنى آخر مجاور للمنهي عنه غير متصل به لم يؤثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا تم
قوله والنهي عن الافعال الحسية الى آخره اعلم ان النهي على نوعين نهي عن الافعال الحسية وهي التي
تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها افعال معلومة قبل الشرع ونهي عن
الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشرع كالصلوة والصوم
والبيع فان كون الصلوة والصوم قربة على هذه الهيئة لا يعرف الا بالشرع وكذا كون البيع عقدا مخصوصا
على وجه مخصوص بحيث يترتب عليه احكام كثيرة انما ثبت بالشرع وان كان موجودا في كل الملل على وجه آخر
والنهي عن الافعال الحسية الخالي عن القرينة الدالة على ان النهي عنه قبيح لعينه او لغيره يقع على القسم الاول
اي يحمل على القبح لعينه بلا خلاف اذ الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لا في غيره فلا يترك من غير
ضرورة ولا ضرورة هنا اذ يمكن تحقق هذه الافعال حسا مع صفة القبح وعن الافعال الشرعية يقع على القبح
لمعنى في وصفه حتى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله لا بوصفه عندنا لان القبح في المنهي عنه يثبت اقتضاء
ضرورة حكم النامي كما ذكر لا بصيغة النهي اذ هي تدل على طلب الانتهاء لا غير وما يثبت بالاقتضاء
ضروري يثبت على وجه لا يبطل به المقتضي وهو النهي لئلا يعود على موضوعه بالنقض اذ المصحح يصير
مبطلا فلو ثبت في اصله لبطل موجب النهي لان موجبه طلب انعدام المنهي عنه بفعل مضاف الى اختيار العبد
ليستحق الابتلاء بالنهي بين ان يمتنع فيثاب وبين ان يفعل فيعاقب فيعتمد وجود المنهي عنه والا لكان الامتناع
مضافا الى عدم المنهي عنه لا الى اختياره ووجوده في الافعال الشرعية بكونه مشروعا فلو ثبت القبح في ذاته
لكان ممتنعا شرعا فلم يبق نهيا بل صار نسخا والنهي غير النسخ حقيقة قال بعضهم التكليف يعتمد الامكان
الذاتي

بيعي صح

والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافيه كما عرف في صحة التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه
كالايمان الى جهل فكون الربوا غير مشروع باصله لا يستلزم استحالته عقلا من حيث الذات ليصح
منع التكليف بالانتهاء عنه والجواب ان كلامنا في الافعال الشرعية وامكان وجودها
ليس الا باعتبار الشرع لما ذكرنا ان الفعل الشرعي هو الذي يتوقف تحققها على الشرع
الا يرى انه بالامساك الليلي لا يوجد الصوم الشرعي وان كان متصورا عقلا قوله
ولهذا كان الربوا الخ اي ولان النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاء المشروعية كان بيع
الربوا كبيع الدرهم بالدرهمين وسائر البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد
وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه حتى يثبت الملك للمشتري في هذه
البيوع بالقبض وصح النذر بصوم يوم النحر لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اما في بيع الربوا
والبيع بالشرط فلانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا خلل في شيء منها بالدرهم الزائد
ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على اصل العقد لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة
للنهي الوارد عن بيع درهم بدرهمين وعن بيع وشرط والنهي ورد لمعنى في غير البيع
وهو الفضل الذي يفوت به المساواة التي هي شرط الصحة او الشرط الذي في معناه
وهما وصف في البيع وتبع فلما كان النهي لمعنى في صفته لا اصله رفع وصف المبيع لا اصله ووصفه
انه بيع حلال صحيح فاذا رفع صار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك الا ان يوقف
ثبوت الملك على القبض لضعف في السبب بسبب صفة الفساد فتوقف الى المقوي وهو القبض
وامكن وجود البيع مع صفة الفساد بخلاف الصلوة فافترقا فلهذا واما في صوم يوم النحر
فلانه امساك لله تعالى قربة في وقته وهو النهار ولا خلل في الوقت اذ هو وقت كسائر الاوقات
فصار مشروعا باصله لكنه مستلزم للاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بلحوم
الاضاحي فصار منهيا لمعنى الاعراض فلم يكن مشروعا بوصفه فان قيل لا نم انه مشروع
باصله وان الامساك لله قربة كيف وقد نهي عنه قلنا كونه قربة باعتبار منع النفس عن قضاء
الشهوة لله تعالى وقد وجد ذلك على الكمال بالامساك فيها لان منع النفس في ايام الضيافة اشد عليها
لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يصلح هذا الصوم لقضاء ما في ذمته لانا نقول لما فسد بوصفه وهو الاعراض لم يتأد بد

ما وجب صحيحا كاملا قوله والنهي عن بيع الحر الى آخره جواب عما يرد على الاصل المذكور وهو
ان النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم نهي عن الامور الشرعية ومع هذا لم يقتض
الشرعية حتى لم تنعقد هذه العقود ولم يفد الملك بالقبض فاجاب بان النهي عن هذه العقود
مجاز عن النفي لانها اضيفت الى غير محلها فصارت عبثا والنفي نسخ فاقتضى عدم المشروعية قوله
وقال الشافعي رح يرجع الى آخره النهي عن الافعال الحسية والشرعية ينصرف الى القسم الاول وهو ما قبح
لعينه عند الشافعي رح حتى لا يبقى المنهي عنه مشروعا اصلا لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة شرعا
حتى لا يصح ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كالامر في اقتضاء الحسن والعمل بالحقيقة واجب متى امكن
والحقيقة في مطلق الامر اثبات صفة الحسن في المأمور به شرعا لعينه اذ المطلق ينصرف الى الكامل
فكذا الحقيقة في مطلق النهي اثبات صفة القبح في المنهي عنه شرعا لعينه فانتفى المشروعية بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا والقبح لعينه حرام لعينه فبينهما تناف قوله ولان المنهي
عنه معصية اي مباشرته معصية وكونه مشروعا يقتضي اباحتها لما ذكرنا فلا يجتمعان ولهذا قال
الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة يلحق بها الاجنبيات بالامهات ولهذا امتن الله تعالى
بها علينا بقوله تعالى فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي
واقتضاء السببية التناسب وكذا الغصب لا يفيد الملك عنده اذ الملك نعمة والغصب معصية فلا ينال به
وكذا لا يكون سفر المعصية وهو الخروج على قصد قطع الطريق او التمرد على المولى سببا للرخصة لانها
نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه عدوان محض
فلا يكون سببا لحكم مشروع مرغوب فيه قوله واما العام فما يتناول الى آخره لما فرغ من بيان
الخاص احكامه واقسامه شرع في العام فقوله ما يتناول عام يتناول سائر الاقسام وقوله افرادا
يخرج به الخاص وقوله متفقة الحدود يخرج به العدد مثل العشرة وقوله على سبيل الشمول يخرج به المشترك
كذا قيل وظاهر كلام المصنف في الكشف انهما قيد واحد يخرج به المشترك وقيل قوله على سبيل الشمول
مستدرك لخروج المشترك بمجرد قوله متفقة الحدود واجيب بانه احتراز عن النكرة مثل رجل
مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول وقيل احتراز من خصوص
الجنس والنوع وعن نكرة في سياق النفي ونكرة موصوفة وعن اسماء الاعداد فان كلها تتناول افرادا لكن

لا على سبيل الشمول بل على سبيل البدل فاطلاق العام على النكرة في سياق النفي والنكرة الموصوفة
مجاز وفيه بحث اذ لا نسلم دلالة خصوص الجنس والنوع على الافراد كيف وان مدلولهما نفس الطبيعة
وان تحققت في ضمن الافراد ولا نسلم ان النكرتين المذكورتين لا تدلان على الافراد على سبيل الشمول
غاية ما في الباب ان يكون عمومهما ضروريين وهو لا ينافي تناول الافراد على سبيل الشمول ولهذا
ذكرهما المصنف في اقسام العام ولا نسلم ان العدد يتناول الافراد اذ الآحاد التي تركبت منها العدد
ليست افرادا له بل اجزاء له لان افراد الشيء ما يصدق على كل واحد منها ذلك الشيء والعدد ليس
كذلك وقيل هذا التعريف ليس بجامع لخروج لفظ شيء فانه عام باتفاق اكثر الاصوليين مع ان افراده
غير متفقة الحدود واجيب بان المراد بكونها متفقة الحدود ان يكون مشتركة في معنى واحد يعني
عنه اللفظ ويكون شمول اللفظ اياها بذلك المعنى كافراد المسلمين وافراد الشيء كذلك فانها
مشتركة في معنى واحد وهو الموجود لان الشيء مرادف له عندنا كذا قال صاحب الكشف رح لكن
اثبات عمومه مشكل عندي لانا اذا قلنا عندي شيء لا يدل على الافراد على سبيل الشمول
بل على سبيل البدل فكيف يكون عاما قوله وانه يوجب الحكم اي العام من حيث هو عام
من غير اعتبار العوارض والموانع كالتخصيص والقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يوجب الحكم الى
البتة فيما يتناوله على وجه يقطع احتمال ارادة الغير والتخصيص عنه ويزيل الشبهة وهو مذهب عامة
مشايخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين منهم المصنف وعند جمهور الفقهاء
والمتكلمين لا يوجب الحكم قطعا وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور رحمهم الله ويسمى الكل ارباب
العموم وعند البعض حكمه التوقف في حق الاعتقاد والعمل حتى يقوم دليل العموم او الخصوص
ويسمى الواقفية وعند البعض يثبت به مقدار ما ينتهي اليه الخصوص للتيقن ويتوقف فيما وراءه
ويسمى ارباب الخصوص قوله حتى يجوز نسخ الخاص بالعام والخاص اذا وردا في حادثة
يعرف تاريخهما كان الآخر ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبده
اعط زيدا درهما ثم قال لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط
زيدا درهما كان تخصيصا له وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط كذا ذكر صاحب الكشف
رحمه الله ناقلا عن الفوائد الظهيرية وذكر صاحب التنقيح رح فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ

حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا فما ذكره صاحب الكشف صريح في حمل العام اخرا وناسخا للخاص عند الجهل بالتاريخ وما ذكره صاحب التقويم يدل على خلافه لانه اذا احمل على المقارنة وثبت حكم التعارض لا يثبت النسخ ويجي حكم تعارض النصين في باب المعارضة وايضا يدل كلامه على ان الخاص مخصص مطلقا لانه اعلم التاخر والتاخر فيه انه مخصص ان كان موصولا وناسخ ان كان متراخيا فحمل الاطلاق كلامه على تقييد الا بقرينة الدليل الموجب له المقرر في موضعه لانا نعرف هذا فقوله عليه السلم استنزهوا من البول عام لكونه اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها وحديث العرنيين خاص لانه ورد في ابوال الابل فينسخ الخاص بالعام ولو لا ان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا لما جاز نسخه به لان من شرطه المماثلة فان قيل انما يصح القول بالنسخ لو ثبت تقدم الخاص وتاخر العام والتاريخ غير معلوم فكيف يثبت النسخ قلنا قد ثبت تقدم الخاص بدليل ان المثلة التي تضمنها قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث العام بدليل بل فيه محض احتمال فلا يعتبر كذا ذكره صاحب الكشف رح فهذا يدل على ان اختيار ان لا يحمل على النسخ عند الجهل بالتاريخ ضد ان ما نقلنا عنه اولا ويجوز النقل عن الفوائد الظهيرية لا اختيار فلا منافاة بينه وبين ما ذكره صاحب التقويم رح فليتدبر **قوله** واذا اوصى بالخاتم تفريع اخر على ان العام مثل الخاص وهي مسئلة الزيادات وصورتها اوصى بخاتم لانسان وبفصه لاخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو بمفصول فكذلك عند ابي يوسف رح لان الموصول والمفصول سواء لان الوصية لا يلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته وعند محمد رح الحلقة للاول والفص بينهما لان الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وهو انما يصح موصولا ولما كان مفصولا يكون معارضا لا مخصصا فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افراده الحلقة والفص جزء منه كالرأس من زيد لكن يشبه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفي هذه الاخل حقيقته ايضا كالزايد على الثلثة في الجمع فلهذا المسئلة للتمثيل فلا ينقض التعامل **قوله** ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الاية تفريع مسئلتين على ان العام يوجب الحكم قطعا الاولى متروك التسمية عمدا لا يوكل عندنا خلافا

٤١ للشافعي رح لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بحكم الواحد وهو قوله عم المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي وترك التسمية ناسيا لشمول العلة المنصوصة في خبر الناسي وهو قوله عليه السلم حين سئل عنه كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم فان قيل الناسي قد خص من الاية بالخبر المذكور فيخص العامد ايضا احيانا لا نم ذلك بل هو ذاكر شرعا لان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر للعجز تخفيفا عليه فلا يكون تاركا للذكر كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت الاية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد او القياس والى هذا الجواب اشار المصنف رح بقوله لانهما ليسا بمخصوصين وفيه اشكال لان الذكر الحقيقي وهو الذكر باللسان مراد من الاية اجماعا فلا يراد الذكر الحكمي ايضا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فكيف يدخل الناسي تحت الاية واجاب بعض المحققين بان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس او الثلثة في الجمع وهنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص فانه لا يجوز وفيه اشكال ايضا لجواز ان يراد بها ما ذبح لغير الله تعالى كما في الكلبي والمنخنقة والموقوذة والمتردية كما قال ابن عباس رضي الله عنهما وكانه بعمومها يتناولها فلا يلزم من تخصيص العمد تعطيل النص على ان الحق ان الاية مخصوصة لان ظاهره يتناول الذبيحة والطعام حتى قال عطاء رح لا يجوز اكل شيء ما بدون ذكر اسم الله عليه فقد خص الطعام بالاجماع **قوله** واعترض الامام فخر الدين الرازي رح بان قوله تعالى وانه لفسق جملة حالية قيد لذي الحال وهو ما فيكون نهيا عن اكل شيء لم يذكر اسم الله عليه حال كونه فسقا والمراد به ما فسر في اية اخرى وهو قوله تعالى او فسقا اهل لغير الله به لان القرآن يفسر بعضه بعضا فيكون الحرام هذا لا ما هو متروك التسمية عمدا والجواب عنه ان هذا يستلزم تكرار ايتين في موضعين مع اتحاد معناهما وهو خلاف الاصل لان الاصل ان يحمل كل لفظ على فائدة جديدة ان امكن وقد امكن هنا ان يحمل قوله تعالى وانه لفسق على الخراج الثاني واداء حكم الحرمة على الترك العمدي لان عدم ذكر الله تعالى على المذبوح من الناسي ليس بفسق ومن العامد فسق فعلم ان الظاهر ما قلنا لا ما قاله الثانية مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يوذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج وقال الشافعي رح يقتل فيه لقوله عليه السلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وقياسا على من انشاء القتل فيه

اي باجماع القرن الثالث بلا نكير خلافا لعطاء ام

فانه يقتل بالاتفاق وقياسا على الطرف فان من كان عليه القصاص في الطرف فدخل الحرم يستوفى منه في الحرم
فكذا في النفس لنا قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فانه عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
والمنشئ والطرف ليسا بمخصوصين اذ جح لم يثبتا ولهما لان الداخل في الحرم مع الجناية غير الجاني فيه وكان
عين صار بناء على ما يقتضيه بناء الحكم على الدخول اذ به يثبت الامان ولا الاطراف يسلك بها مسلك الاموال كما عرف
في موضعه ولا امن يثبت للانفس لا للاموال واما قتل النبي عليه السلام ابن خطل وغيره يوم الفتح في الحرم
فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عليه السلام على ما نطق به الخبر واعترض بان الضمير البارز في قوله تعالى
ومن دخله راجع الى البيت لا الحرم لان البيت هو المذكور فلا يتم الاستدلال بالآية فان محل الحكم فمن
دخل البيت بالآية ومن دخل الحرم بعدم القائل بالفصل قلنا مذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
ان دخول البيت يفيد الامن لا دخول الحرم فلا يصح الاستدلال بعدم القائل بالفصل ويمكن ان يجاب عنه
بان البيت والحرم لما اشتركا في صفة الامن لقوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله تعالى رب اجعل
هذا البلد آمنا صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى الحرم بهذا الاعتبار ولهذا قال فيه آيات
بينات مقام ابراهيم مع ان مقام ابراهيم خارج البيت في الحرم وليس المراد منه البيت باعتبار عبادته
فيه لان اكثر اهل التفسير فسروه بالموضع المعهود الذي ظهر اثر قدمه عليه السلام في الصخرة فيه ولم يفسره احد بالبيت
توضيحه وقوعه عطف بيان للآيات اذ الآية غوص قدمه عليه السلام في الصخرة الى الكعبين وبقاؤه دون
سائر آيات الانبياء وحفظه مع كثرة الاعداء منذ سنين وقد قيل ان الضمير في ومن دخله راجع الى الاقرب
وهو قوله مقام ابراهيم والحرم كله مقام ابراهيم بدليل ما روي في التفسير عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الحرم
كله مقام ابراهيم لكن يشكل مرجع الضمير في فيه اذ لا يمكن ان يرجع الى البيت وهو ظاهر وكذا الى الحرم للزوم
كون الشيء ظرفا لنفسه **قوله** فان لحقه خصوص اه اعلم ان العلماء اختلفوا في العام الذي خص
منه البعض فعند الشيخ ابي الحسن الكرخي انه لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ويجب التوقف
الى ان يأتي البيان ووجهه ان جهالة المخصوص يستلزم جهالة الباقي كالاستثناء بجزء مجهول والجهالة يستلزم الشك
ولا يثبت الحجية بالشك فيجب التوقف وهذا ظاهر فيما اذا كان المخصوص مجهولا وكذا اذا كان معلوما لاحتمال
التخصيص في كل فرد ثابت بسبب تعليل دليل الخصوص بعلة موجودة في كل فرد من افراد الباقي فلا يدرى ان
حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا وعند البعض يبقى موجبا للقطع فيما وراء المخصوص

كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان دليل الخصوص يشبه الناسخ من حيث الاستقلال فيسقط بنفسه اذا كان
مجهولا كالناسخ لانه لا يعارض المعلوم وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان ولا معنى للتعليل
لانه يصير معارضا للنص وعند آخرين اذا كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما فكما قال
البعض ووجهه ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول
والاستثناء المعلوم لا يقبل التعليل ولا يسقط به حكم صدر الكلام بل يبقى حجة في الباقي كما كان لانه تكلم
بالباقي بعد الثنيا فصار المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل فكذا المخصص المعلوم والقول
الصحيح ان العام يبقى موجبا للحكم معلوما كان المخصوص او مجهولا لكن لا يبقى القطعية ووجهه ان المخصص المستقل يشبه
شبه الاستثناء بحكمه من حيث ان كل واحد منهما يبين ان المراد من العام والمستثنى منه ما وراء المخصوص والمستثنى
ويشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ولا اصل فيما له شبه بالشيئين ان يعتبرهما
فقلنا اذا كان مجهولا فشبه الاستثناء يوجب سقوط خطه فقلنا يسقط القطعية ويبقى الحجية وكذا اذا كان
معلوما فشبه الناسخ وان اوجب سقوطه لكن شبه الاستثناء يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص كما كان
فيسقط من وجه دون وجه ثم ههنا مسائل من الفروع تناسب التخصيص والاستثناء والنسخ فينظر التخصيص ما ذكره
محمد في الزيادات باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه والمسألة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع
او المشتري بالخيار في هذا بعينه اما وجه مثله الكتاب او يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا
باعهما بالفين على انه بالخيار في هذا بعينه او بالعكس كما اذا باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار
في احدهما او كلاهما مجهولين كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما لا يعلم هذا فنقول
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا في الحكم لان خيار الشرط مانع من الحكم دون السبب
كما عرف فمن حيث دخوله في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث
انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان
شبيها ان يكون كالتخصيص فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء فلا يفسد البيع ورعاية
شبه الاستثناء يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاول وهو كون قبول

حكم العام اصلا ورشد الناسخ لعوض لعجالم
كما كان موقوفا من المستثنى م

غير المبيع شرطا لقبول المبيع مع جهالة الثمن في الثالثة وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة
فعملنا بالشبهين وقلنا صح البيع في الصورة الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في الباقية رعاية لشبه الاستثناء
ولم يعكس لان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فناسب شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل
الخيار او الثمن يرجح جانب الفساد فناسب شبه الاستثناء المقتضي للفساد **قوله** كالبيع المضاف
الى حر وعبد هذا نظير الاستثناء وهو ما لو جمع بين حر وعبد او حي وميت او خل وخمر في صفقة واحدة
تفسد البيع في القن والحي والخل لان الحر واخويه لم يدخل في الايجاب اصلا لعدم المحلية للاستغال بالمالية
او التقوم فيكون بايعا ما هو محل له بحصته ابتداء وذلك باطل للجهالة كما لو قال بعت منك احد هذين العبدين
بحصته من الالف وهذا المثال يناسب الاستثناء من حيث ان الحر واخويه لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام
تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه باطل وهذا اذا لم يفصل الثمن
فان فصل بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة فكذا الجواب عند الامام ابي حنيفة رح وعندهما يصح العقد
في العبد والحي والخل بما يخصه بمقابلته من الثمن وفي المسئلة بدلائلها تعرف في الهداية **قوله** فصار كما
لو باع عبدين الى آخره هذا نظير النسخ وهو ما لو باع عبدين فهلك احدهما قبل التسليم او استحق صح
البيع في الباقي سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم وان كان بيعا بالحصة لانه في حالة البقاء لانهما دخلا
تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بالهلاك او لصيانة حق المستحق مع انه غير مفسد للبيع لان الجهالة
الطارية لا تفسد وهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث انه تبدل بعد الثبوت **قوله** والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى الى آخره لما فرغ من بيان حكم العام شرع في بيان اقسامه والفاظه وقدم
ان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول والتناول اما بحسب الصيغة والمعنى او بحسب المعنى
فقط والمراد بالاول ان يكون في اللفظ ما ينبئ عن مطلق الجمعية من غير تعرض لعدد معلوم سواء كان
لمعنى من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء وسواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا وبالثاني ما
وضع للمتعدد لا لواحد كقوم وهذا على مذهب من لم يشترط الاستغراق في العموم ومنهم
المصنف واما من اشترط ذلك فالجمع المنكر ليس بعام عنده فان قلت كيف يصح القول بعمومه وهو
يحتمل لكل واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا دلالة له على التعيين
فلا يحصل الظن بالحكم فيها والعام عندكم قطعي الدلالة فما تناوله قبل التخصيص قلنا لا نسلم انه لا دلالة له

على التعيين فلا اذ هو يقع على الثلثة قطعا عند الاطلاق لانه المتيقن في التناول وفيما وراءه احتمال
خلافا للجبائي فانه يحمل على الاستغراق عنده وما قيل ان القول بكون العام قطعي الدلالة في العام المتفق
على عمومه وهذا عام مختلف فيه فغير مسلم لان القائلين بعمومه وقطعيته موجب العام لم يفرقوا بين عام وعام
قوله ومن وما يحتملان العموم والخصوص اعلم ان العام المعنوي قسمان قسم يثبت عمومه بالوضع كمن
وما وقسم يثبت عمومه بعارض كالنكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط او الموصوفة بصفة عامة وكلمة من
وما يستعمل في الواحد والاثنين والجمع المذكر والمؤنث ولفظهما مذكر موحد ومعناهما الموضوع له
العموم قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك وله ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى و
يحتمل الخصوص والحمل على اللفظ ايضا كما في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق والسماء وما بناها وكقولك
زرت من اكرمني واردت واحدا بعينه فعلم ان في قول المصنف رح ويحتملان العموم تسامحا او تغليبا
قوله ومن في ذوات من يعقل لما بين ما به الاشتراك اراد ان يبين ما به الامتياز بان من عام
في ذوات من يعقل وما عام في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل ولذا يقال في جواب ما في
الدار فرس او حمار او متاع وفي جواب ما زيد عالم او طبيب هذا هو موضوعهما الاصلي وقد يستعمل
احدهما في معنى الآخر مجازا قال الله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها
افمن يخلق كمن لا يخلق **قوله** واذا قال من شاء الى آخره فرع على عموم من وما مثلين
الاولى اذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا لان من عام فيتناولهم
جميعا ولو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم جميعا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
لكون من للعموم ومن للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ولا ينافيه اضافة المشية
الى خاص كقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم ترجي من تشاء منهن لان المراد الجمع بقرينة واستغفر لهم
وذلك له في ان تفرد عينهن وعند ابي حنيفة رح في الصورة الثانية له ان يعتقهم الا واحدا
منهم هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى والفرق بين الصورتين
ان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيجب الحمل عليه
ما لم يوجد قرينة تصرفه عنه الى البيان ففي الصورة الاولى لما اكد العموم باضافة المشية الى لفظ دال
على انه لم يرد به التبعيض حمل على التمييز بخلاف الصورة الثانية اذ لم يوجد فيها قرينة تصرفه عن التبعيض

حث اضيف المشتبه الى الخاص وهو المخاطب واضافة المشتبه الى الخاص وان كانت لا تنافي العموم لا تقتضيه ايضا
وقد اقترن بالاستثناء دليل العموم كما ذكر فلذلك وجب الحمل عليه الثانية اذا قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان كلمة ما عامة فيكون شرط العتق ان
يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القران
في الصلوة عملا بعموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران لانا نقول قد سقط عمومه بقرينة
تنا لامر على التيسير فصار المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا **قوله** وكل للاحاطة على سبيل الافراد من العام المعنوي كلمة كل وهي للاحاطة
على سبيل الافراد اي الشمول على وجه الانفراد يراد كل واحد مع قطع النظر عن الاخر كان ليس
معه غيره حتى لو قال كل امراة لي تدخل هذه الدار فهي طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة
طلقت ولا ينتظر الى دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل
واحدة ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهذا معنى الكل الافرادي وهي تصحب الاسماء فتعمها
على سبيل الشمول دون التكرار وتثبت عموم الافعال ضمنا حتى لو قال كل امراة تزوجها
فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده كما ذكر وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه وهذا معنى الكل المجموعي ونظهر الفرق بينهما في قولهم كل رمان ماكول وكل
الرمان ماكول يصدق الاول ويكذب الثاني اذ القشر غير ماكول ولهذا قال محمد في الجامع
لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت
بكلمة ما اوجبت عموم الافعال وتثبت عموم الاسماء ضمنا ويصير الفعل الذي بعدها مع ما
بعده لا الاسم الذي يقع بعد كلما فهي مصدرية تجعل الفعل في تاويل المصدر الواقع موقع الظرف
كقولك اجلس ما دام زيد جالسا اي وقت دوام جلوسه فمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي
طالق كل وقت تزوجها فتطلق كل امراة تزوجها من بعد لغيري لعمومها الافعال قصدا
والاعيان ضمنا **قوله** وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد اعلم ان كلمة الجميع عامة
مثل كلمة كل ومن كان الامتياز بينهما من حيث ان كلمة الجميع توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وكلمة كل

توجب الاحاطة على وجه الانفراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وباعتبار
اختلاف هذه المعاني يختلف الحكم في الصور الثلث وهي ما اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
وكل من دخل هذا الحصن اولا ومن دخل هذا الحصن اولا وتفصيل ذلك ان الداخل في الصور الثلث لا يخ
اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب
فصار الاقسام تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة فان كان الداخل واحدا في الصور الثلث فله كمال
النفل اما في صورة كل ومن فظاهر واما في صورة جميع من فلان الدلالة لفظ السفل للتشجيع واظهار الجلادة
بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لكون الجلادة فيه اقوى وان كان الداخل
متعددا على سبيل الاجتماع فلكل واحد نفل تام في صورة كل من وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من
ولا شيء لهم ولا للواحد منهم في صورة من وتوجيه مسئلة الكتاب اما الاول فلان كل للاحاطة على سبيل الافراد
كما مر فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس
ولم يدخل واما الثاني فلان كلمة الجميع للاحاطة على صفة الاجتماع كما سبق فالمتعدد كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس واما الثالث فلان كلمة من للعموم مع احتمال الخصوص لما قيد بالاول وهو محكم في الفرد
السابق حمل المحتمل على المحكم فلم يجب الا لواحد سابق ولم يوجد ولا يمكن ان يجعل استعارة عن الكل
او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على صفة الاجتماع
قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي كما ذكر فلا يشاركه لا مع كل واحد منهما
في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد حتى يصح الاستعارة وان كان الداخل متعددا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول في الصور الثلث اما في صورة كل ومن فظاهر واما في صورة الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل بقيام
القرينة على ذلك وهي الدلالة المذكورة في صورة الداخل وحده في مسئلة الجمع واعترض بان في هذه
الاستعارة جمعا بين الحقيقة والمجاز واجيب بان الجمع انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة
اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في الكثير او واحد على الانفراد ورده صاحب الكشف والتنقيح رحمهما الله بان عدم جواز
الجمع انما هو باعتبار الارادة لا باعتبار الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز والجواب عنه
بان ارادتهما وان كان متحققا لكن في حالتين حالة الاجتماع والانفراد فذلك هو الجواب الاول بعينه فقد رد وان

دونه بحث يختلفني والمتخلل رادهما خالد وجمع
لانه ان اريد كما النس ٤

[illegible]

اريد المحلان المختلفان على ما زعم بعض مشايخنا العراقيين من ان الحقيقة والمجاز يجوز اجتماعهما في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين وانما الممتنع اجتماعهما بلفظ واحد في محل واحد فذلك مردود اذ هو على مذهب من جوز اجتماعهما صرح به صاحب التحقيق رحمه الله والاسلم من جميع ما ذكر ان يعلل في المسئلة بوجه آخر وهو ان يحمل الكلام على حقيقته في الاجتماع ويجعل الحاق المنفرد للاول ثابتا بدلالة النص كما ذكر في صورة الانفراد فلا يلزم الاجتماع الممتنع **قوله** والنكرة في موضع النفي يعم من العام الضروري النكرة الواقعة في سياق النفي سواء اتصل النفي بها نحو لا رجل في الدار او بفعل واقع عليها نحو ما رأيت رجلا وذلك لانها في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا ان العموم يلزمها ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان يقصد بها الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم وفي ذلك اذا كان ما بمعنى ليس لنفي الجنس مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كان مع من ظاهرة او مقدرة نحو ما من رجل ولا رجل في الدار او كانت النكرة غير صالحة لان يقصد بها الواحد بصفة الوحدة نحو ما في الدار ديار او احد فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف رح ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه فسقط باعتراض بعض المحققين بانه لا فرق بين القراءتين اذ نفي الفرد المبهم يستلزم الاستغراق فليتدبر **قوله** وفي الاثبات تخص اعلم ان عامة الاصوليين ذكروا ان النكرة في الاثبات خاصة مطلقة عندنا مطلقا وذكر صاحب التنقيح رح انها خاصة لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وتثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فجعل هذا القسم مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة واعترض عليه صاحب التلويح رح بانا لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى تحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى المطلق هو المتعرض لحقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد كما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين فلا تعرض له لقيد الوحدة واما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الماهية في ضمن تلك الواحدة لا لكون الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء لو اعتق عشر رقبات جملة لكن يرد هنا اعتراض آخر وهو ان اكثر اهل الاصول قالوا المطلق من قبيل الخاص عندنا مع اعترافهم بان قيد الوحدة معتبر في مفهوم الخاص والعدد

كمال النقل في صورة التعاقب

مناف لمفهوم المطلق او غير معتبر فيه والظاهر ما ذكره صاحب الكشف رح من ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق وهو المعني بالجنس ومع التعرض للكثرة متعينة اسم العدد وللكثرة غير متعينة هو العام وللوحدة متعينة المعرفة وللوحدة غير متعينة النكرة تم كلامه فيكون النكرة هو الخاص لا المطلق الا ان المطلق لما لم يتحقق في الخارج الا في ضمن الفرد اعتبروا في تعلق الحكم به ادنى ما يتحقق فيه وهو الفرد الواحد فجاز التوحد باعتبار الخارج فان قلت يشكل جميع الاصوليين للمطلق بالنكرة يشعر بعدم الفرق وهو الظاهر من مذهب المصنف رح حيث قال ولكنها مطلقة قلت اسم الجنس النكرة حامل المعنيين الجنسية والفردية فمتى اريد به الفردية يكون من قبيل الخاص وهو مراد صاحب الكشف ومتى اريد به الجنسية من حيث هي يكون من قبيل المطلق وهو مراد الاصوليين بالتمثيل فلا منافاة وقد يقال ان المصنف رح لم يرد بقوله لكنها مطلقة المطلق المصطلح الذي يدل على الماهية من حيث هي بل اراد ما رادف النكرة اي الدال على فرد غير معين ومعنى الاطلاق فيه عدم تعين فرد بدليل ادخال الباء عليه بقوله مطلقة لفظا لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا علما فخرج عن الوصفية فحصل التوفيق ولا يحتاج عن تكلف **قوله** وعند الشافعي رح تعم النكرة في موضع الاثبات عامة عند الشافعي رح حتى قال ان الرقبة المذكورة في كفارة الظهار عامة ولهذا خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا ولا تخصيص بدون التعميم فيحصل الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل بجامع كون كل واحد منهما تحريرا في تكفير قلنا انها مطلقة لا عامة اذ لو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة واحدة وهو خلاف الاجماع فلا يكون محتملة للتخصيص لاقتضائه سابقة العموم كما ذكرتم وعدم جواز الزمنة وغيرها لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى ذكره صاحب الصحاح والزمنة ليست كذلك اذ هي عند الاطلاق تتناول ما هو موجود من كل وجه وفائت جنس المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق اسم الرقبة فكيف يكون تخصيصا واعترض الامام الغزالي رح بان هذا قول لا يرتضيه منتسب الى التحقيق فانا على اضطرار نعلم ان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وآدميا مجازا ولا ينتهي الى التزام هذا المذهب ذو مسكة في عقله ثم نقول لهم لم اجزأ مقطوع اليد والرقبة مطلقة ولم امتنع من اجزاء الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هذا كلامه والجواب عن الاول انه لما ثبت في اللغة ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى بتصريح اهلها فلا نم انها تنطلق على المعيبة اطلاقها

[illegible]

على التسليم ولا يلزم كون تسميتنا اياها انسانا مجازا اذ حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهي موجودة
فيها ولئن سلمنا انها تطلق على المعيبة حقيقة لا انها عند الاطلاق تنصرف الى الفرد الكامل فيقتصر عليه
وهو مجاز لما يجيء في بحث ما يترك به الحقيقة وعن الثاني ان الفرق بين مقطوع اليدين والاخرس ظاهر فان
الاول لما لم يفت فيه جنس المنفعة وهو البطش لم يكن هالكا من وجه حتى لا يتناوله اسم الرقبة والبدنة
الانسانية لا تخلو عن قلة غالبا فالتحق بالعدم ما لم يفت فيه جنس المنفعة بخلاف الثاني فانه لما فات فيه جنس
منفعة التكلم كان هالكا من وجه فلا يدخل تحت النص المطلق فلم يجز تحريره فثبت الخلاص وحصل الاختصاص
وبحث التشنيع لا يوجب الانتقاص هذا وقد كان يقع في الخاطر الفاتر اشكال فانه صرح في باب الامر في دليل
الامام الشافعي رح على احتمال الامر التكرار انه دال على المصدر المنكر والنكرة في موضع الاثبات تخص على
احتمال العموم فكيف يقولون هنا بعمومها ولا مخلص عنه الا بان يحمل على القولين سلم عنه او يأول بان مرادهم
من العموم هنا ليس هو المصطلح بل هو تناول الافراد على سبيل البدل يعني انه اريد باطلاقه حصة واحدة
من حصصه اي حصة كانت وكذا المراد بتخصيص المعيبة تقييده بالسليمة ثم اني عثرت في شرح العلامة المحقق عضد
الملة رح على ما يؤيد هذا التاويل وهو ان رقبة معناه رقبة من الرقبات اية رقبة كانت فيصير عاما الا انه
على البدل لا على الجمع ويصير تقييده بالمؤمنة او السالمة تخصيصا او اخراجا لبعض المسميات من ان يصلح
بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص وقال صاحب الحواشي
والتلويح قوله الا انه على البدل لا على الجمع يوافق ما ذهب اليه الحنفية من ان العموم قد يكون بتناول
كل واحد على سبيل الشمول مثل من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل مثل من يأتيني اولا فله درهم
لكن القول بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلذا ذهب جمع من الشارحين الى ان
العام المخصص هو المقدر المجرور بمن اعني الرقبات وان اللفظ وان كان ظاهره رقبة من الرقبات العامة
الا ان المراد رقبة مؤمنة من الرقبات المؤمنات واقول ان كان المراد من قوله العموم قد يكون تناولا
بالنظر الى العموم الحقيقي المصطلح عند الحنفية فالموافقة ممنوعة كيف وانهم عرفوا العام بما يتناول الافراد
على سبيل الشمول فلا يتناول على سبيل البدل والتمثيل له بقوله من يأتيني اولا فله درهم لا يصح لو
سقط عموم من بعينه قوله اولا وحمل على الخصوص وهو محتمل كما ذكر في مسلم الحصين وان كان المراد غيره
فالمخالفة ممنوعة لان المطلق قد يسمى في اصطلاح الشافعية عاما باعتبار تناوله جميع متعدداته كما ان العام

يشمل جميع خواصه وكذا التقييد قد يسمى تخصيصا باعتبار انه يدفع بعض ما يتناوله ويعرف بالجمعية والبدلية
ولذا قال ابن الحاجب في اول بحث المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص هذا ما تقرر عندي في
هذا المقام من تصفح كتب الحنفية ان فيه لتحصيل المرام والله ولي الالهام قوله واذا وصفت بصفة عامة
تعمم اعلم ان النكرة الموصوفة بصفة عامة يمكن اتصاف كل واحد من افراد تلك النكرة بها من العام الفردي
لا الوضعي اذ النكرة في نفسها خاصة الا انها تعمم ضرورة عموم الوصف كما تعمم لوقوعها في موضع النفي لان الوصف
والموصوف كشيء واحد فيلزم من عموم الوصف عموم الموصوف ضرورة ولا يقال ينبغي ان يخصص الصفة
بخصوص الموصوف اذ جعل الصفة تابعا للموصوف اولى من العكس لانا نقول فيه الغاء الصفة لانها
لا تحتمل الخصوص لكونها محكمة في افهام العموم والموصوف يحتمل العموم بعد نفيه فحمل المحتمل على المحكم يجوز
لا العكس كما لو حلف لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا له ان يتكلم كل رجال الكوفة وكذا لو قال والله
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم
فتعدمت صفة الايلاء بخلاف ما لو قال الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يتكلم بواحد فقط
ويحنث بتكلمه باثنين ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس وانما وصفنا الصفة العامة
بالصفة الخاصة ليخرج ما لو حلف لا يجالس الا رجلا يدخل هذه الدار وحده قبل كل احد فانها لا يتعمم لانه لا
يمكن اتصاف كل واحد من افراده بهذه الصفة قيل ان عموم النكرة عند اتصافها بالصفة العامة يختص
بالاستثناء من النفي ونحوه اي وبموضع التحريض دون ما عداها حتى لا تعمم رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة ولا رجل في قول الرجل جاء رجل عالم ويؤيده ما ذكره محمد رح في الجامع لو قال والله لا اكلمن رجلا
كوفيا يصير بارا بتكلم رجل واحد مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات فلا يطهر احيب بان النكرة
الموصوفة خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراده ما يوجد فيه ذلك
القيد لكن عمومه على سبيل البدل دون الشمول قلت العام ما يكون تناوله للافراد على سبيل
الشمول كما تقرر فلا يتم الجواب واورد بعضهم في هذا المقام اشكالا على الامام المحقق فخر الاسلام
رح وهو ان عموم الصفة انما يكون بوجودها في مواضع وفخر الاسلام سكت على الاختصاص مثل هذا
العموم ولهذا قال لا عموم في المعاني فكيف قال فخر الاسلام بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة ويمكن
ان يجاب عنه دفعا للطعن عن السلف بتحرير محل الخلاف في جريان العموم في المعاني وكذا ان المعنى لفا يشمل

اى لا تعميم في موضع الاكراه ولا في موضع الخبر ه

اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر لفا شمل الاماكن فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا
وعند البعض يوصف به حقيقة واما الفادل اللفظ على المعاني على سبيل الشمول وان تعدد محالها
فلا خلاف في عمومه للاتفاق على ان لفظ العلوم والحركات عام وان كان وجود افرادها باعتبار
المحال وللامام فخر الاسلام رح لا ننكر هذا العموم فلفظ كونه مثلا يدل على العموم لان معناه من انتسب
الى الكوفة وهو شامل للافراد باعتبار معنى واحد وهو الانتساب الى الكوفة وكذا معنى عالم
من اتصف بالعلم والعام المصطلح ذلك فح لا تعارض بين كلاميه **قوله** ولهذا اي ولعموم
النكرة الموصوفة بالصفة العامة قلنا لو قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على
الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو
اولهم ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وان ضربهم معا فالخيار في تعيينه الى المولى لانه نزول
العتق من جهته والفرق ان اي وصف في الاول بالضرب وهو عام فيعم بعمومه لما مر وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الضرب اضيف الى المخاطب قيل هذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي
فلا يصدق على شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا اما موصولة او شرطية وان
اريد الوصف من جهة المعنى فلا فرق بين الصورتين لان في الاول وصفا بالضاربية وفي
الثاني وصفا بالمضروبية وكلتاهما صفتان عامتان فيعم بعمومهما كاعم المستثنى في قوله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه لعموم وصفه وهو القربان فيه وان كان مسندا الى ضمير المتكلم فالقول بان الاول
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم واجاب عنه صاحب الكشف رح بان القربان وصف متصل
باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل
بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم
بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب ولان المفعول به فضلة في الكلام ثبت ضرورة
تعدي الفعل فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف اليوم المستثنى لانه صح به وقصد
وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بانه لا فرق بين القربان
والضرب فان القربان في الحقيقة فعل الواطي ومتصل به كالضرب بالضارب وكما ان الفعل المحدث
يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه

فلم يلزم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروب على ان اتصال الفعل المتعدي بالمفعول به
اشد من اتصاله بالمفعول فيه لانه هو يحتاج الى كل منهما في التعقل والوجود جميعا والى الثاني في الوجود
فقط وايضا الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل من حيث القيام به وبهذا الاعتبار هو وصف له
وتعلق بالمفعول من حيث الوقوع عليه وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع من قيام الاضافيات
بمضافين وفرق صاحب التنقيح رح بوجه آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي قوله
اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل
واحد باعتبار انه مفرد فح لا يبطل الوحدة لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض
يبطل الكلام بالكلية وفي قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن
التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول لان التخيير انما يتصور في متعدد ولا تعدد في المفعول
فلا معنى لتخيير الفاعل فيه ورد هذا الفرق ايضا بوجوه الاول ان هذا الفرق لا يستقيم فيما لا يصور
فيه التخيير في الصورة الثانية مثل اي عبيدي وطئه دابتك فهو حر الثاني انه لا يستقيم ايضا فيما
لو لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع
الشرط وهو اختيار البعض الثالث ان كلامه يقتضي ان يثبت الخيار للمخاطب في الصورة الثانية
وهو خلاف الرواية لانه قد نص في الجامع الصغير للامام الحصيري وغيره على ان البيان فيه الى
المولى الرابع انا لا نم عدم اولوية البعض في الصورة الاولى مطلقا بل لو اخر بوجه معا في لا
يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ثبوت العتق لواحد منهم ويكون الخيار الى
المولى كما في الصورة الثانية وكما لو قال اعتق واحدا من عبيدي وسمعت بعض الافاضل يقول
ان المراد بالصفة هنا هو الاسناد وهو صفة قائمة بالمسند اليه فيحصل الفرق بين الصورتين وهذا
اخصر واوجه لكن يرد عليه قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه عام مع عدم الاسناد واعترض
على اصل المسئلة بقوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له وبقول ابن مسعود رضي الله عنه في خطبته من
يهد الله فلا مضل له فمن فيهما مفعول عام والفعل فيهما مسند الى خاص مع انه عام وهو نظير اي عبيدي
ضربته الذي ادعوا فيه الخصوص قلت هذا عني وان الكلام في العموم الحاصل للنكرة
الخاصة من عموم الصفة العامة والعموم في المثالين حاصل من نفس الصيغة وضعا وهي من لا من الصفة

فلم يكونا نظيري هذه المسألة قوله وكذا اذا دخلت لام التعريف الى آخره اللام اذا دخلت
على الفرد او الجمع فيما لا عهد فيه يكون للجنس ولا يدل على الاستغراق بلا دليل عند بعض المتأخرين
من الاصوليين وابي علي الفسوي من النحويين وعند القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
يصير للجنس ويتناول الكل والادنى بطريق الحقيقة لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو
الواحد وعند جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة يوجب العموم والاستغراق اذا دخلت على
الفرد ويبطل الجمعية اذا دخلت على الجمع وينصرف الى الجنس وهو اختيار المصنف رح هذا
ملخص بيان مذاهب القوم والدلائل مذكورة في المطولات لكن في قوله حتى يسقط اعتبار
الجمعية نوع اشتباه لانه لا يصلح غاية لقوله اوجب العموم وهو ظاهر ولا مسامحة ومبنيا
عليه لان ايجاب العموم لا يقتضي اسقاط اعتبار الجمعية اذ لا منافاة بين العموم والجمعية فالوجه
ان يجعل حتى ههنا مستعارا محضا لمعنى العطف على ما اخترعه اصحابنا كما ذكره صاحب البزدوي
رح في بحث حتى يدل عليه عبارة المصنف في كشفه او يراد بالعموم الشمول لكل فرد فرد
باعتبار الجنس فيقتضي سقوط اعتبار الجمعية لعدم تناوله الفرد والفردين وقوله عملا بالدليلين
دليل واحد لاحد الحكمين وهو الاقرب اي انما سقط اعتبار الجمعية وحمل على الجنس ليكون
عملا بلام التعريف والجمع من وجه اما الاول فلان اللام حرف الجنس ويفيد الاشارة الى تلك
الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان كما قال صاحب الكشاف رح اللام في الحمد لله لتعريف
الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال
واما الثاني فلان الجنس وان كان فردا من وجه لكن فيه معنى الجمعية لانه على الكثرة بوجوده
في ضمن الافراد ولو لم يحمل على الجنس وبقي على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل
وجه لانه لا يمكن ان يحمل على العهد لعدمه ولا على الجنس اذ الجمع وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي هي واللام لتعريف ما دخل فيه فكان العمل بهما اولى من الغاء
احدهما ولا يقال ينبغي ان يحمل على الاستغراق اذ لا منافاة بينه وبين معنى الجمعية
لانا نقول ذلك في المقام الخطابي لا الاستدلالي قوله فيحنث بتزوج امرأة
واحدة يؤيده قوله تعالى لا يحل لك النساء فان عدم الحل لا يختص بالجمع قوله والنكرة

اذا اعيدت معرفة لما ذكر احكام النكرة والمعرفة في افادتهما العموم والخصوص اردفه حكمهما
فيما اذا اريد فاحدهما الآخر وتفصيله اما ان ذكر النكرة اولا او المعرفة وعلى التقديرين
اما ان تعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وضبط حكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو
غير الاول اذ النكرة تتناول واحدا غير معين ولو انصرفت الى الاول لتعينت من وجه فلا تكون
نكرة مطلقة وان كان معرفة فهو عين الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وهذا الحكم اكثري لا كلي لتخلفه عن كل واحد من الاقسام الاربعة عند قيام القرينة نحو قوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى انما الهكم اله واحد وقوله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وغيرها من الآيات والامثلة
قوله وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الى آخره لما بين اقسام العام واحكامها تم بيان
مسئلتين احدهما مبنية على الاخرى وهي ان القدر الذي ينتهي اليه التخصيص في الفاظ العموم
ولم يجز التجاوز عنه نوعان احدهما الواحد وذلك فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل
والمرأة او ملحقا به كالنساء فانه باعتبار صيغة عام وانما الحق بالفرد بمعارض حرف التعريف
فيجوز التخصيص الى الواحد لبقاء موضوع اللفظ بعده اذ الواحد في الجنس حقيقة والآخر
الثلاثة وذلك فيما هو جمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيجوز التخصيص
الى الثلاثة بناء على ان اقل الجمع ثلاثة والتجاوز عنه يبطل الجمعية وقد نص عليه محمد رح في السير الكبير وهو
قول اكثر الصحابة والفقهاء منهم ابن عباس وابو حنيفة والشافعي رضوان الله عليهم اجمعين وهذا
التنويع الذي ذكره المصنف رح هو مذهب فخر الاسلام خلافا لجمهور الاصوليين فان التخصيص
يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد عندهم ولبعضهم انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى
ما دونها وهو اختيار ابي بكر القفال الشاشي ومنهم من فصل فاجازه في لفظ من وما ونحوهما
واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجوز في الجموع المعرفة الا الى الثلاثة قوله وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة جواب عما تمسك به القائلون ان اقل الجمع اثنان بقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وتوجيهه ان يقال لما دل اجماع اهل اللغة على ان اقل الجمع ثلاثة

وجب تاويل الحديث وذلك بان نحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا
وفي الوصايا ايضا كما اذا اوصى لاقرباء فلان تتناول المثنى فصاعدا بدليل يقتضي
ذلك لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوع للاثنين فصاعدا او على انه تقدم الامام فانه
يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة او على اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا
في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار وذلك لانه عليه السلم
بعث لبيان الشرائع دون اللغات فالغالب من حاله عليه السلم تعريف الاحكام على ان هذا
الحديث لا يدل على المدعى اصلا اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين بلا نزاع وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره صرح به
ابن الحاجب في مختصره قوله واما المشترك فما اي لفظ ما عام يتناول الخاص والعام
وقوله افرادا اخرج الخاص وقوله يختلف الحدود خرج العام وقوله على سبيل البدل اشارة
في اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك يتناول الافراد على سبيل الشمول والعموم
اهتماما به لا احترازا عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود في التعريف احترازيا
وقيل هو احتراز عنه فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود ولكن لا على سبيل البدل بل
على سبيل الشمول وفيه اشكال لان الحيثية ماخوذة في التعريف فقوله ما يتناول افرادا
مختلفة الحدود معناه من حيث انها مختلفة الحدود وتناول الشيء على الافراد ليس
من هذه الحيثية اذ هو يتناولها باعتبار معنى واحد وهو الوجود كما مر فقوله مختلفة
الحدود مغن عنه قوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل لما لم يكن للمشترك
عموم عندنا كما تذكر بعد كان الثابت به احد مفهوماته غير معين عند السامع فيجب
التوقف من غير اعتقاد حكم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح ولكن بشرط
التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل النص والتامل اما في نفس الصيغة او في
السياق والسباق او غيره من الدلائل النقلية والعقلية قوله ولا عموم له لما ذكر
ان حكمه التوقف وكان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
توقف وتامل فيه اورد عقيبه مسئلة امتناع عموم المشترك دفعا لها وقد اختلف فيه فذهب الامام
الشافعي

وعامة اصحاب الحديث والقاضي ابو بكر والجبائي الى جواز ان لفظ امكن للجمع وذهب علماؤنا
رحمهم الله الى امتناعه وميل صاحب الهداية الى جوازه في التوديون الاثبات صرح به في
باب الوصية قوله واما الماؤل الى آخره انما قيد بقوله من المشترك وبغالب الرائي مع ان
الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ماؤلا لا مفسرا لان المراد
تعريف الماؤل الذي هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا مطلق الماؤل وانضمام التاويل بغالب
الرائي مع صيغة المشترك لا يخرج الماؤل من هذا القسم لانه لم يتغير دلالة الوضعية بالتاويل بخلاف
سائر الانواع فلا حاجة الى ما يقال ان المراد من المشترك المعنى اللغوي ومن غالب
الرائي غالب الظن اذ هو خلاف الظاهر فلا يليق في مقام التعريف لكونه محلا للتفهيم
فان قيل هذا القسم في وجوه دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
وبهذا فارق الاقسام الاخر فلا يستقيم جعل الماؤل من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل
مضافا الى الصيغة لكون دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل قلنا دلالة الماؤل
على المراد منه دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر الا انه يحتج على تعيين
ودخوله تحت الارادة يتوقف على التاويل بغالب الرائي والفرق بينه وبين القسم الثاني
والثالث هو اشتراط التركيب وفي الاستعمال فيهما دون هذا القسم كذا قيل وفيه تامل وحكمه
العمل اي حكم الماؤل وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط
لانه ثابت بالرائي وذا لا ينفك عن احتمال الغلط قوله واما الظاهر فاسم لكلام ظهر
المراد به الى آخره لما فرغ من القسم الاول من اقسام الكتاب شرع في القسم الثاني وهو وجوه
البيان فالظاهر كل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس صيغته وانما قال هنا اسم الكلام وفي الخاص
كل لفظ لان هذا التقسيم باعتبار ظهور المعنى المراد وخفائه وذلك لا يكون الا بعد التركيب
بخلاف التقسيم السابق فانه بحسب مجرد الدلالة وهي لا تتوقف على التركيب وقوله بصيغته يخرج
النص لان ظهور المراد منه ليس بمجرد صيغته وكذا يخرج المفسر والمحكم لانه لا بد فيهما من قرائن
نطقية وعقلية ينضم اليهما حتى يخرجهما عن احتمال التاويل والتخصيص والنسخ فلا حاجة الى ما يقال
الصفوا ان يضم الى التعريف احتمال التاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم قوله واما النص لح

لفظ النص صح والدهل كل الا راض
لا يكون الا بعد الاستعمال لانه
اه

اعلم ان اطلاق الغان الدال على معنى شيء وسوقه لذلك المعنى شيء آخر ليس بلازم للاول
فاذا اطلق اللفظ وهو ظاهر في ارادة معنى فاما ان يكون هناك قرينة تدل على ان سوقه
لذلك المعنى وفي تزداد ظهوره فهو نص ولا فهو ظاهر فالنص ما ازداد وضوحا على الظاهر
بمعنى من المتكلم وهو قصد معنى الكلام وسوقه لاجله نفهم بقرينة تنضم اليه لكن ليس في اللفظ ما يدل
عليه وضعا وهذا معنى قول المصنف رح بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة فسقط بهذا التقرير ما قيل
ان سائر العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كالآية نص في صيغه مثنى وثلث ورباع فكيف يكون
نصا فيه فليتدبر **قوله** وحكمه وجوب العمل الى آخره اي حكم النص وجوب العمل بموجبه على
سبيل القطع لكن على احتمال تاويل هو بمنزلة المجاز فان قولك جاءني زيد يفيد مجيئه على القطع
مع احتمال مجيء جزء او كتابه وانما قال هو في حيز المجاز اشارة الى ان ذلك الاحتمال لا يخرجه
عن القطع لكونه ناشيا لا عن دليل كما لم يخرج الخاص لاحتمال المجاز عن كونه قطعيا واكتفى بذكره
في النص عن ذكره في الظاهر لكونه مستفادا منه بالطريق الاولى لان النص لما احتمله مع كونه
اوضح فاحتمال الظاهر احرى وهذا هو مذهب العراقيين والقاضي ابي زيد خلافا للشيخ ابي منصور
ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر فان حكمهما عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا
ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى حق **قوله** واما المفسر فقد ظهر مما ذكر ان الظاهر ما ظهر
المراد منه مع احتمال غيره احتمالا بعيدا والنص ما ظهر المراد منه مع احتمال غيره احتمالا ابعد ففيهما
احتمال غير الظاهر فقبلان التاويل لجواز ترجيح غير الظاهر بدليل وحمل الكلام عليه لا معنى للتاويل
الا حمل الكلام على غير الظاهر منه واما المفسر فازداد وضوحه على النص الى ان لم يبق احتمال غيره
اصلا فلم يكن قابلا للتاويل والتخصيص **قوله** وحكمه وجوب العمل به اي حكم المفسر القطع
بايجاب العمل به لعدم احتمال التاويل والتخصيص لا انه يحتمل النسخ من حيث انه مفسر وان كان
في بعض المواد لا يقبله لخصوص المحل في قوله تعالى فسجد الملائكة كالآية **قوله** واما المحكم فما
احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل انما عطف التبديل على النسخ اشارة الى ان النسخ هو
التبديل ويجوز ان يراد به مطلق التغيير ليكون نفيا لاحتمال التاويل والتخصيص **قوله**
كقوله تعالى لما ذكر الاقسام الاربعة بحدودها واحكامها شرع في بيان امثلتها فاورد امثلة

الاول مثال للظاهر والنص والثاني للمفسر والثالث للمحكم اما الاول فان قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا ظاهر في احلال البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع نفس الصيغة من غير تامل نص
في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق الكلام لذلك فان سوقه لرد دعوى الكفار المماثلة
بينهما بقولهم انما البيع مثل الربوا وفيه اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر واما الثاني فان قوله تعالى فسجد الملائكة مفسر لانقطاع احتمال التخصيص
وارادة البعض بقوله كلهم والتاويل وارادة التفرق بقوله اجمعون فانه يدل على الاجتماع
نص عليه الزجاج والمبرد من ائمة العربية واعترض بعض افاضل المتاخرين بان في جعل الآية
من قبيل المفسر نظرا لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات الآية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختار بعض العلماء او بالمعنوي
كما اختار البعض وبطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا واجاب
عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة وهذا الجواب ليس بمرضي لان المفسر اسم الكلام وما في تعريفه
عبارة عنه لكونه من اقسام البيان الذي هو من اقسام النظم والمعنى ولا يتحقق الا بعد التركيب
وقد صرح به في تعريف الظاهر بقوله فاسم لكلام فلا يصدق على الاسناد الذي هو الامر المعنوي
فلا يتم هذا الجواب ولا ما يقال ان المفسر هو قوله الملائكة والجواب الصحيح ان يقال قد انقطع
احتمال الخضوع في الآية بقرينة السياق وهو قوله فقعوا له ساجدين اذ هو دليل ظاهر على
ان المراد بالسجود وضع الجبهة فيكون مفسرا بقرينة السياق وبان السجود لما ذكر مكررا في الامر
اولا وفي الخبر ثانيا في الآية الاخرى وهي قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا وتكرار الفعل اندفع
بذلك احتمال الخضوع واما الثالث فان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير محكم في معناه
لا يحتمل التبديل والتغيير لانه علم بالعقل انه وصف قديم لا يزول لان القدم ينافي العدم **قوله**
ويظهر التفاوت عند التعارض اي هذه الاقسام الاربعة وان استوت في ايجاب الحكم قطعا حتى يثبت
الحدود والعقوبات بكل منها وانما التفاوت عند التعارض فانه يرجح الاقوى وضوحا على الادنى
ويترك الادنى فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل **قوله** حتى قلنا تفريع على
ترجيح المفسر على النص وتمثيل له فان قوله تزوجت بعضا في النكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى آخره

معتبر في المنع ليس فيه احتمال النكاح لقوله لا يحتمل التوقف بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص
عليه كذا قيل وفيه اشتباه اذ لا تعارض فيه في الحقيقة لان التعارض لا يكون الا في كلامين وهذا كلام
واحد مفسر وقوله الى شهر مفسر لقوله تزوجت لا معتبر فالاولى ان يمثل بقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة **قوله** واما الخفي الى آخره شروع في الاقسام المقابلة
للاربعة فالخفي يشمل الخفي وغيره ويخرج اقسام الظهور وقوله لعارض غير الصيغة يخرج المشكل والمجمل والمتشابه
وهذا في مقابلة الظاهر لانه في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في اول مراتب الظهور فان قيل الخفي
لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة
تحقيقا للمقابلة قلنا لا شك ان الخفاء في الصيغة اكثر من الخفاء بعارض فلو كان في الخفي باعتبار الصيغة
لم يكن في اول المرتبة فلم يكن مقابلا للظاهر والسر في وقوع ظهور الظاهر بالصيغة دون العارض في اول
مراتب الظهور وخفاء الخفي بالعارض دون الصيغة في اول مراتب الخفاء انه لما كان الغرض الاصلي من
وضع الكلام اظهار المراد والا فهام دون اخفائه والابهام كان ظهور المراد بنفس الصيغة اول كل ظهور
وخفاؤه بعارض اول كل خفاء **قوله** وحكمه النظر ليعلم ان اختفاءه لمزيته او نقصان فان كان
لمزية صح الالحاق بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح وذلك كآية السرقة فانها خفية في حق الطرار
والنباش بعارض اختصاصهما باسمين آخرين ودلالة تغاير الاسماء على تغاير المسميات وان كانت
ظاهرة فيمن لم يختص باسم آخر فلهذا خفي حكم السارق وهو وجوب القطع في حقهما فتاملنا في معنى السرقة
فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود
في الطرار مع زيادة لان السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او غفلته بسبب النوم او غيره والطرار ياخذ
عند حضوره مع ترصده للحفظ فعلمنا ان اختصاصه باسم آخر لحذاقته في فعله فكان جنايته اقوى
فثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف واما النباش فياخذ
مالا لا حافظ له من حرز ناقص فيكون جنايته ادنى من السارق فعلمنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان
في فعله فلا يلحق بالسارق فيثبت في اثبات القطع في الطرار بطريق الدلالة بعد التصريح بان الآية
مثال للخفي نظر والجواب انه لا منافاة بينهما لان الخفاء فيه قبل التامل والالحاق بطريق الدلالة
بعده كيف وان الحاق الاكل والشرب بالوقاع في ايجاب الكفارة بطريق الدلالة مع خفائه على

[illegible]

اكثر المجتهدين والتحقيق ان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالوجه الذي
يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص كما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط
قال بعضهم والجواب عما تعلق به ابو يوسف رح وهو قوله عم سارق اموات كسارق احيائنا ان التشبيه
لا يقتضي العموم فيكون التشبيه في مجرد الاثم وهكذا اجاب عنه بعض علمائنا في كتابه ولكن لا اشكال فيه ان
كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يحتمله كما في قول علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا صرح به الاصوليون والمحل هنا قابل للعموم لجواز ان يراد التشبيه في حكم الدنيا والاخرة
معا وهو وجوب القطع والاثم اذ الاستواء بينهما فيهما ممكن فلا معنى لقول من قال المساواة
بينهما منتفية من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو استحقاق الاثم وكيف ينعقد الاجماع
مع خلاف اكثر المجتهدين وهو الشافعي ومالك وابو يوسف واحمد رحمهم الله **قوله** واما
المشكل فهو الداخل في اشكاله الى آخره اي المشكل ما اشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله وفيه
اشارة الى ماخذه لغة فانه ماخوذ من اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم واشتى
اي دخل في الحرم والشتاء والى سبب الخفاء وازدياده على الاول لان الداخل في اشكاله لما
كان اكثر خفاء مما لم يدخل والاولى ان يقال في التعريف ما اشتبه المراد بدخوله في اشكاله اشتباها
لا يدرك الا بالطلب والتامل ليخرج المجمل **قوله** وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب ومعنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها
ثم يتامل في استخراج المراد منها كما نظرنا في كلمة انى في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم
فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى كيف ومن اين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تاملنا
فيهما فعرفنا ان المراد هنا كيف بقرينة تسمية الحرث قال بعضهم ولقائل ان يقول فعلى هذا
مشكل مثل كلمة انى المشتركة بين معنى من اين وكيف يكون من قبيل المشترك قبل التامل
وظهور المراد ومن قبيل المفسر او المؤول بعدها فلا يكون قسما آخر اقول لا بعد ان يكون اللفظ
الواحد مشتركا ومشكلا قبل التاويل وماولا ومفسرا بعده بالاعتبارين كما لا بعد ان يكون
خاصا وظاهرا اذ التمايز بين هذه الاقسام بحسب الاعتبارات كما مر كيف وقد صرح في كتب الماول
بان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى ماولا **قوله** واما المجمل فما

ازدحمت فيه المعاني اي تعين المراد من المعاني ما هو اكثر من معنى واحد لان الاجمال يتحقق في اللفظ المحتمل
للمعاني وبين الازدحام توارد ها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الاخر وهو كذلك قد يكون
باعتبار الوضع كما في المشترك لانه انسد باب الترجيح وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كا
كالهلوع قبل التفسير وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة فانهما في
اصل الوضع الدعاء والنماء وقد زاد الشارع عليه اوصافا وابهمها حتى لم يعلم قبل
البيان ولهذا وقع الاختلاف في فرائضها وواجباتها وهذا لان تفسير الصلاة عرف بفعل
النبي عليه السلام وهو عليه الصلاة والسلام صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن فالاختلاف
في استخراجها وتعيينها بالتأمل بعد الطلب وقوله بل بالرجوع الى الاستفسار يخرج المتشابه لانه لا
رجوع فيه الى الاستفسار لانقطاع رجاء البيان وقوله ثم الطلب ثم التأمل اي اذا لم يكن
البيان شافيا لانه يخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتأمل كما في آية الربوا
فانها بينت بالحديث الوارد في الاشياء الستة من غير اقتصار عليها اذ ليس فيه شيء من ادوات
الحصر فتأمل العلماء فيها والحقوا بها غيرها بالعلة الجامعة المستنبطة منها قوله وحكم
اعتقاد الحقية الى آخره اي يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية
فيه مع الاحتمال ممكن والعمل غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل به على حسب تفاوت
درجات البيان ان كان شافيا قطعا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان
ظنيا كحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن شافيا صار مشكلا قوله واما المتشابه
الى آخره لما كان المحكم في غاية الظهور بحيث لا يحتمل النسخ كان المتشابه الذي في غاية الخفاء
بحيث انقطع رجاء معرفة المراد منه ضده ومقابله فازداد خفاؤه على المجمل بانقطاع رجاء
البيان ولا يقال لو انزلت آية لا نعلم معناها بالتأمل كيف نعلم انها ترد بيانها فترجح وتحكم
بكونها مجملا او لا ترد فلا ترجح وتحكم بكونها متشابها لانا نقول نعلم بالنظر الى انها هل تتعلق
بكشفه عمل ام لا فان تعلق ترجح بيانه قطعا لان العمل لا يمكن بدون البيان قوله وحكمه
اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي حكم المتشابه وجوب التسليم واعتقاد ان ما اراد الله تعالى حق
قبل اصابته وانكشافه وذلك لا يكون الا يوم القيمة فان المراد به ينكشف يوم القيمة لان

انقطاع رجاء البيان فيه للابتلاء فيتقيد بدار الابتلاء وهذا هو مذهب اكثر السلف فانه
لا حظ عندهم للراسخين في العلم وهو الثابت المستقيم الذي لا يهيأ استنزاله وتشكيكه
في علم تأويله سوى اعتقاد حقيته وعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى الا الله لانه لو وصل
فهم ان الراسخين يعلمون تأويله ومذهب بعض الخلف انهم يعلمون تأويله وان الوقف على قوله
والراسخون في العلم والحجج من الطرفين مذكورة في عامة الشروح ثم قيل الاختلاف في الحقيقة
فمن قال يعلمه الراسخون يريد انهم يعلمونه ظاهرا لا حقيقة ومن قال لا يعلم تأويله الا الله
اراد حقيقته لا ظاهرا وقيل فيه نظر اذ يلزم في لزوم ما لا يلزم في باب الوقف على المذهبين
ومساواة غير الراسخ الراسخ في باب العلم ويندفع هذا النظر بادنى نظر والله اعلم قوله
وهذا كالمقطعات في اوايل السور اي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض
وهي وان كانت اسماء الا انها سميت حروفا باسم مدلولاتها وايرادها مثالا للمتشابه على
تفسير المصنف ظاهر واما على تفسير غيره كصاحب التقويم والتحقيق وغيرهما بان المتشابه
ما اشتبه معناه على السامع من حيث انه خالف موجب النص موجب العقل قطعا او ما لا طريق
لدركه اصلا لان موجب العقل خالف موجب السمع ولا يمكن رد كل واحد منهما او ما اشتبه
مراد المتكلم على السامع لوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتماثلين
فمشكل وقد اورد بعض الاصوليين من امثلة المتشابه رؤية الله تعالى فانها معلومة بنفسها
ثابتة بالنصوص متشابهة بوصفها وكيفيتها وهذا مشكل ايضا لان نفس الرؤية جائز عقلا
واجب سمعا عند اهل السنة والكيفية منتفية قطعا فكيف يكون موجب العقل مخالفا لموجب السمع
باعتبار الكيفية قوله واما الحقيقة فهو اسم شروع في بيان القسم الثالث من اقسام
الكتاب واشار بقوله اسم لكل لفظ واسم لما اريد الى ان الحقيقة والمجاز اسمان للالفاظ
وفي قوله اسم تصحيح لاستعمال كلمة كل في التعريف كما مر والمراد بالوضع تعيين اللفظ
بازاء معنى بنفسه اي بحيث يدل عليه بدون القرينة فتعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية
الخاصة والعامة وكل من الحقيقة والمجاز ينقسم الى ثلثة اقسام لان الواضع ان تعين فان كان
واضع اللغة فحقيقة لغوية ومجاز لغوي وان كان الشارع فشرعية وشرعي وان لم يتعين

فعرفه وعرف سوآء كان عرفا عاما او خاصا وقيد في تعريف المجاز بقوله لمناسبة بينهما اي
بين ما وضع له وغيره احترازا عما اذا استعمل لفظ السمآء في الارض بقرينة تدل عليه فانه ليس
بمجاز وان استعمل في غير ما وضع له بل هو وضع جديد كذا قيل ولمانع ان يمنع كونه وضعا جديدا
بنآء على تفسير الوضع كما ذكر والاولى ان يقال انه احتراز عن الغلط **قوله** وقال الشافعي رح
لا عموم للمجاز الخ هذا القول مما لم يثبت عن الشافعي رح وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت
عنده من علة الطعم في باب الربوا وكيف يقول به وهو من اهل اللسان مع عدم الشك في صحة قولنا
جآءني الاسود الرماة لكنه نقل عن بعض الشافعية بنآء على ان المجاز ضروري يصار اليه ضرورة
توسعة الكلام عند عدم امكان العمل بالحقيقة والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يصار
الى الكل كالمقتضى والجواب ان الضرورة قد تدفع الى ارادة كل الافراد لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا
يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز ولانه ان اراد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال
بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز للطائف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام وان اراد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى
انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام عن المرام فلا نم ان الضرورة
بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه
المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا
فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات
العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة على ان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال
الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز ولا يقال ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
فلا يتصور في المجاز لانا نقول الوضع المعتبر في العموم اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية والنوعي موجود في المجاز على ان العموم في المجاز قد يحصل من الفاظ موضوعة له كالالف
واللام واستدل المصنف على عمومه بان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة
عاما بل لدلالة زائدة عليه نحو الالف واللام ووصف النكرة بالصفة العامة ونحوهما وفيه اشكال
اذ يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل

في التاثير انما يثبت بالتوقيف او بالتعقل وكلاهما منتف في الحقيقة **قوله** والحقيقة لا تسقط
عن المسمى اي لا يصح نفي اللفظ عن موضوعه بحال وهو المعنى الحقيقي ويصح نفيه عن غير موضوعه
وهو المعنى المجازي لان في النفي عن الاول ابطال الوضع دون الثاني وهذه هي العلامة
لهما فلا يصح نفي الاب عن الوالد ويصح نفيه عن الجد **قوله** ومتى امكن العمل بها سقط المجاز
ذهب بعضهم الى ان العمل اذا امكن بالحقيقة والمجاز يصير اللفظ مجملا ولا مزية للحقيقة لتساويهما
في الاستعمال وامكان ارادتهما من اللفظ والصحيح ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط اعتبار
المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ولان الفهم يتبادر الى الحقيقة باعتبار الوضع ولا نم
تساويهما في الاستعمال اذ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة **قوله**
فيكون العقد لما ينعقد الى آخره فرع على الاصل المذكور مسئلتين الاولى الكفارة في يمين
الغموس عندنا خلافا للشافعي رح لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيحمل
العقد المذكور في الآية على عقد القلب وعزمه اي بما عزمتم وكسبتم بدليل قوله تعالى في
آية اللغو ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والغموس معقودة بهذا المعنى ولهذا قابله
باللغو وهو ما جرى على اللسان من غير قصد ونحن نحمله على ربط اليمين بالخبر المضاف
اليه لايجاب الصدق اذ العقد في الاصل الشد والربط كعقد الحبل يشد بعضه ببعض ثم
استعير لربط الالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم كربط البيع بالشرى لايجاب
الملك وربط المقسم به بالمقسم عليه لايجاب البر ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو عقد القلب وعزمه فصار ما قلنا اقرب الى الحقيقة بدرجة فيكون غير الحقيقة
بالنسبة الى ما قاله او المراد منه الحقيقة الشرعية فالحمل عليه اولى الثانية ان حرمة المصاهرة
تثبت بالزنا عندنا خلافا للشافعي رح لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النسآء اذ
النكاح حقيقة في الوطي لانه الضم في اصل الوضع قال الشاعر اذا تحت ضمتم حصاها
خف بعله تعتمرت في الكف السهل والجبلا وحقيقة الضم في الوطي ولهذا سمي جماعا وفي العقد
مجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكما فكان الحمل على الوطي اولى من حمله على العقد
كما قاله الشافعي رح **قوله** ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد للخلاف

في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي فردا من افراده كما سيجيء
وفي عدم جواز استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا معا اذ الاستعمال الواحد لا ينتظم الاستعمال في الموضوع له وغيره فعلى تقدير
استعماله في المعنيين هو مجاز بالاتفاق وانما الخلاف في ان يستعمل اللفظ ويراد به في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم احدهما من جهة انه نفس الموضوع له
والاخر من جهة انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
كاطلاق الاسد وارادة السبع المخصوص والرجل الشجاع بالحيثيتين فذهب اصحابنا والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي رح وعامة اصحابه وعامة اهل
الحديث الى الجواز وهذا الخلاف في الحقيقة فرع الخلاف في جواز استعمال المشترك في معنييه
فان في المعنى المجازي وضعا نوعيا كما مر فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك ثم الحق
امتناعه من جهة اللغة لانه لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الاسد على المجموع المركب من السبع والآدمي
وبعضهم استدلوا على امتناعه عقلا بوجوه كما اشار المصنف رح الى بعضها في المتن لكن
فيها مناقشة فاعرضنا عنها مخافة التطويل وانما قال مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما
من حيث التناول الظاهري كما سيجيء **قوله** حتى ان الوصية للموالي الى آخره يعني لو اوصى
حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد ولمعتقه ايضا معتق كان نصف الثلث وهو السدس
لمعتقه لان للمثنى حكم الجماعة في الارث والوصية والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون
لمعتق معتقه لان الحقيقة وهو المعتق له اريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فبطل ارادة المجاز
وهو معتق المعتق اذ الاسفل مضاف الى معتقه دون معتق معتقه حقيقة اذ الاعلى لم
يعتقه ولكنه مضاف اليه مجازا لانه تسبب لذلك بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني
واعترض عليه بان لفظ الموالي جمع اريد به معتق واحد فيكون مجازا لان اطلاق الجمع وارادة
الواحد منه مجاز كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد به جبرئيل عليه السلام فكيف يصح
قولهم ان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز واجيب بالفرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده
في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول فحينئذ ان يراد معناه الحقيقي لان بعض افراده

موجود وبعضها مستنبط الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة الا انه لم يوجد
في الخارج الا واحد ولهذا يستحق النصف دون الكل ويختلج في الخاطر الفاتر جواب آخر عن هذا
الاعتراض وهو ان في الكلام حقيقتين حقيقة لغوية وهو لفظ الموالي وحقيقة عقلية وهو الاضافة
والحقيقة المصطلحة بيننا ولهما كما سيجيء في مسئلة لا يضع قدمه في دار فلان والكلام في الثاني قطع
النظر عن الاول فصح قولهم ان الحقيقة اريدت بقوله لمواليه واعترض ايضا بانه يدخل اولاد الموالي
اذا اوصى لمواليه واجيب بان الاولاد موال حقيقة لان اعتاق الاصول اعتاق الفروع وهذا الجواب
انما يستقيم في حق الاولاد المولودة بعد الاعتاق لا قبله **قوله** ولا يلحق غير الخمر بالخمر اي لا يلحق
الاشربة المسكرة بالخمر في ايجاب الحد بشرب قليلها كما هو مذهب الشافعي رح لان النص الوارد في ايجاب
الحد بشرب الخمر وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لا يتناول سائر الاشربة المسكرة حقيقة
لان الخمر اسم للنيء من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجازا باعتبار مخامرة العقل وقد اريد الحقيقة
بهذا النص فلا يراد به المجاز لامتناع الجمع بينهما فان قيل فلم الحق سائر الاشربة بالخمر في ايجاب الحد
عند حصول السكر مع لزوم المحذور المذكور قلنا الحق بالاجماع لا بهذا النص وبنص آخر وهو قوله
عليه السلام والسكر من كل شراب **قوله** ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه لفظ الابن المضاف
الى شخص حقيقة في ابنائه الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور
خاصة عند ابي حنيفة رح والذكور والاناث عندهما وهو قوله الاول وان كانت اناث وحدهن فلا شيء
لهن بالاتفاق وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عنده عملا بالحقيقة وعندهما الجميع
عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين **قوله** ولا يراد المس باليد الى آخره لما اريد
من الملامسة المذكورة في قوله تعالى او لامستم النساء مجازه وهو الجماع بالاجماع حتى حل للجنب
التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله سواه امتنع ارادة الحقيقة منها وهو المس باليد حتى لا ينتقض
الوضوء به كما هو مذهب الشافعي رح لاستحالة الجمع بينهما فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه
فانه حملها على المس باليد قلنا المراد بالاجماع اتفاق الخصم معنا وهو الشافعي رح فسقط به ما قال له
صاحب التلويح رح من ان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر فكيف يتحقق الاجماع
فان قيل لم لا يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم في الجميع بعموم المجاز قلنا

توقف ذلك على القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وحيث لم يوجد فان قيل في كلامه تعالى قرآنا مستثنى
والمستثنى فيحمل الاول على الوطء والثاني على المس كما حمل القراآن في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
على الحالين قلنا انما يجوز ذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد منع عنه ما روي انه عليه السلم كان يقبل
بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة اختلفوا في تأويل الآية فقال علي وابن عباس
والحسن ومجاهد وقتادة رضي الله عنهم حملوها على الجماع وابن مسعود مع جماعة رضي الله عنهم على المس باليد فكان
القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقرائن او بعموم المجاز خارجا عن اقوالهم فيكون
مردودا كما سيجيء في باب الاجماع ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاستيمان على الابناء الى آخره
لما فرع على الاصل المذكور مسائل معدودة ذكر بعده ما يرد نقضا عليه من المسائل مع اجوبتها
الاولى مسئلة الاستيمان وهي ان الكافر اذا استامن على بنيه او مواليه بان قال آمنوني على
ابنائي او موالي فآمنه الغازي يدخل في الامان بنو بنيه وموالي مواليه ايضا استحسانا وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان دخول الفروع لكون تناول ظاهر الاسم شبهة وتقريره
ان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع مجازا لنسبتهم الى الجد ومولى المولى بالبنوة
والولاء باعتبار التسبيب لكن الحقيقة لما كانت حقيقة بالارادة تقدمت على المجاز فبطل العمل به الا انه
بقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة في حقن الدم وثبوت الامان الذي يثبت بالشبهات ولهذا يثبت بمجرد
الاشارة لصورة المسالمة فيثبت الامان لهم بهذه الشبهة لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل
الشبهة ما تشبه الثابت وليس بثابت وما يكون استغراقه ثابتا بيقين لا تشبه ما يكون ثابتا بيقين
قلنا جهة الانتفاء غير جهة الثبوت فيجوز ان تشبه الثابت بجهة ولا يكون ثابتا بجهة وانما ترك
اعتبار هذه الشبهة في باب الوصية ونحوها كالاقرار والهبة لانها مما لا يثبت بالشبهة **قوله** بخلاف الاستيمان
على الآباء والامهات جواب عما يرد نقضا على الجواب المذكور ووجه الورود ان يقال لم يعتبر
هذه الشبهة في صورة الاستيمان على الآباء والامهات حيث لم يدخل الاجداد والجدات فيه مع
ان اسم الاب والام يتناولهم صورة فاجاب بانه انما لم يعتبر هذه الشبهة لانه عن اعتبار مجرد صورة
الاسم لان اعتبارها لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق التبعية فيليق ذلك في محل
هو تبع من كل وجه وهو ابناء الابناء وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات اذ فيه جعل الاصل

تبعا والتبع اصلا وفيه ذلك نقض الاصول وعكس المعقول فلا يرد ما يقال انهم وان كانوا اصولا في الوجود اتباع
من حيث التناول واعترض عليه بعض الشارحين بانه يلمع ان يثبت الامان للاجداد والجدات بالدلالة او يجعل
الآباء والامهات عبارة عن الاصول فكانه قال آمنوني على اصولي فيثبت الامان لهم اصلا لا تبعا كما ثبت حرمة
الجدات بهذا الطريق فان كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم فليكن مانعة عن اثبات الحرمة ايضا فكل
جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه والجواب ان الدلالة الموجودة في حرمة الجدات وهي انه لما ثبت حرمة العمات
وبينهما اتصال بمجاورة فلان تثبت حرمة الجدات وبينهما اتصال جزئية اولى منتفية هٰهنا فمن ادعى فعليه
البيان وكون الآباء والامهات بمعنى الاصول مجاز فلا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت هٰهنا ولا نم ان
حرمة الجدات بهذا الطريق بل بالاجماع **قوله** وانما يقع على الملك الى آخره جواب سؤال آخر يرد
على الاصل المذكور وتقريره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو نصا
انه يقع على المملوكة والمستاجرة والمستعارة وعلى الدخول حافيا ومتنعلا ماشيا وراكبا وفيهما
جمع بين الحقيقة والمجاز لان اضافة الدار الى فلان حقيقة في الملك مجاز في غيره بدليل صحة النفي في الثاني
دون الاول وكذا وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا مجاز في غيره ولا يقال حقيقته مجرد وضع
القدم والدخول غير معتبر فيه ولا الحنث بمجرد وضع القدم فكيف يتصور الجمع لانا نقول الدخول
حافيا فرد من افراد الحقيقة اذ لو وضع القدم فرد ان مجرد الوضع والوضع بالدخول حافيا لانه يصح اذا
دخل حافيا ان يقال حقيقة انه وضع القدم او نقول لما كانت حقيقته اللغوية وهو مجرد وضع القدم
مهجورة صار اقرب المجازات اليه وهو الدخول حافيا غير له الحقيقة كما هو المعهود فاجاب بانه انما يقع على
الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا باعتبار عموم المجاز وبيانه ان المراد بوضع القدم مطلق الدخول
لان مقصود الحالف منع النفس عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده
بالركوب والنعل والحفاء فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالحلف لا باعتبار كونه
راكبا وحافيا الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا نقل صاحب التحقيق عن قاضي
خان رحمهما الله لكن المذكور فيه حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع احدى قدميه فيها لا يحنث
في يمينه واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى اذ الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض
ساكنها فعرفنا ان غرضه من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك وغرض الحالف معتبر في باب الايمان

ولا تفاوت في ذلك بين انواع السكنى فتدخل في عموم السكنى الملك والاجارة والعارية فيحنث في الكل
بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت ذكر في فتاوى قاضيخان والظهيرية لو حلف لا يدخل
دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعارة يحنث ولو دخل دارا مملوكة لفلان ولكنها
لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية كيف يندفع السؤال بالجواب المذكور قلت السكنى قد تكون تحقيقا
وهو ظ وقد تكون تقديرا بالتمكن منه وهو موجود في الملك فيشمل الجواب فان قلت القول بالعموم في الدخول
ممكن لوقوع النكرة في حيز النفي اما في السكنى فالظاهر انه من قبيل الاطلاق لا العموم قلت لا فرق
بين المطلق والعام هنا اذ المراد من عموم المجاز مطلق الشمول لا ما هو المصطلح بين القوم بدليل القول
بعموم اليوم في المسئلة الاتية **قوله** وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا الى اخره هذا جواب سؤال آخر ايضا
وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل باعتبار مطلق الوقت والا لما تعلق القدوم
اما في الليل او في النهار فلا جمع بينهما لانا نقول لما حنث بالقدوم فيهما علم انه اريد معناهما معا والجواب
ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار خاصة حقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت حقيقة ايضا عند البعض
فيكون مشتركا ومجازا عند الاكثر وهو الصحيح ثم اليوم ظرف على كلا التقديرين فترجح احد معنييه
بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي تقديره بها كالركوب تقول ركبت يوما او شهرا
يراد به بياض النهار للتناسب اذ هما ممتدان فيصلح معيارا له وان كان مما لا يمتد كالحرية اذ لا تقول
انت حر شهرا او شهرين يراد به مطلق الوقت للتناسب ايضا اذ هما غير ممتدان ففي هذه المسئلة مظروفه
غير ممتد وهو الحرية فاريد به مطلق الوقت وهو يعم الليل والنهار فيعتق اذا قدم ليلا او نهارا بالعموم الوقت
لا للجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان المعتبر في المظروف هو ما تعلق به الظرف وهو العامل لا ما اضيف
اليه لان ظرفيته لعامله قصدية وحاصله لفظا ومعنى لا معتبر على المعنى فاعتباره اولى لكن بعض
المشايخ اعتبر في المضاف اليه حيث قالوا ان في هذه المسئلة والقدوم مما لا يمتد تسامحا حيث لم يختلف
الجواب ليوافق المتعلق به والمضاف اليه لحصول المقصود واما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم
فلان فقد اتفقوا على ان المعتبر هو العامل حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
باليد مما يمتد حتى لو قال جعلت امرك بيدك يوما او شهرا يصح ويصير الامر بيدها في ذلك الوقت وهذا
الضابط

انما هو عند الاطلاق والخلو عن القرائن حتى لو نوى مطلق الوقت في الممتد وبياض النهار في غير
الممتد يصح نيته فلا يرد مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت
وانت طالق يوم تصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس لوجود القرينة فيها **قوله** وانما اريد النذر
واليمين الى اخره هذا جواب نقض عن مسائل يرد نقضا على الاصل المذكور وتقريره ان من قال لله علي
صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لانه للنذر حقيقة لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفه عليها فاجاب بان الممتنع اجتماعهما
صيغة بان يرادا معا من الصيغة الواحدة ولم يوجد وذلك ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونه موضوعا
له يمين بموجبه وهو ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان النذر بما هو
واجب في نفسه لا يجوز وايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا لانه يتضمن تحريم المباح يعني لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم بعد قوله لم تحرم ما احل الله لك فيثبت اليمين عند تحريم المباح ضرورة
والثابت بالضرورة لا يكون مرادا بالصيغة فلا يلزم الجمع المحذور ونظيره كالامر بالشيء نهي عن ضده
بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغته فيسقط بهذا التقرير ما قيل ان السؤال المذكور لا يندفع بما ذكر
لانه اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع
سوى هذا وغاية ما ذكر بيان العلاقة وفيه اعتراض آخر وهو انه لو كان يمينا بموجبه لثبت اليمين
وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وذلك لان المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون
يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول
بلا نية والفقه فيه ان كون تحريم المباح يمينا عرف بالنص في موضع كان التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر
عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا وهذا لان المقصود من مثل هذا الكلام وجوب المنذور
لا تحريم تركه لان الاصل ان يباشر الفعل لمصلحة يتعلق بعينه فما لم ينو اليمين ينصرف الكلام الى
النذر فقط فان قيل قوله علي الله النذر يمين وكفارته كفارة اليمين يقتضي ان لا يحتاج هذه
الصيغة الى النية في اليمينية قلنا الاجماع منعقد على ان النذر ليس بيمين حقيقة ومعنى الحديث
ان صيغة النذر صيغة صالحة لليمين حتى ان ارادة اليمين من صيغة النذر صحيح بالاجماع او معناه
معنى النذر معنى اليمين ضرورة وهو نفس الايجاب الموجب للتحريم الضروري الا ان الكفارة يتوقف

لغو نذر الصوم مثلا لان كان مباحا قبل النذر وصار حراما بالنذر وتحريم المباح ح

اشارة الى سقوط الاعتراض الثاني ح م
وهو تحريم النبي عم العسل او المارية م

على اعتبار اليمين بالنية ولو سلم ان النذر يمين فهو ان يقول لله على نذر لا ان يقول لله
على صوم واجاب صاحب الهداية رحمه الله بانه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان
النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع
والمعاوضة في الهبة بشرط العوض قلت حاصله يؤول الى انه عمل بعموم المجاز لان النذر و
اليمين لما اشتركا في الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهذا الكلام نفس الايجاب فيكون عملا
بعموم المجاز كذا قرره الشارح الاجل السيد الجلال الكرلاني رحمه الله قوله وطريق الاستعارة
الاتصال الى آخره اعلم انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى
الموضوع له والقوم قد بلغوها بالاستقراء الى خمسة وعشرين نوعا وضبط ابن الحاجب
في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وصاحب التنقيح رحمه الله في تسعة
الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية
والكل راجع الى ما ذكره المصنف رحمه الله وهو الاتصال الصوري والمعنوي لان كل موجود
مصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يكون الاتصال الا باعتبار الصورة او المعنى والمراد
بالمعنى المعنى الخاص اللازم المشهور كالشجاعة للاسد وبالاتصال الصوري المجاورة بين
الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فقوله كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر
سماء لف ونشر غير مرتب قوله وفي الشرعيات زعم بعض الناس ان المجاز يختص باللغة
ولا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة لانها انشاءات في الشرع وانها فعل اللسان
كسائر افعال الجوارح والمجاز لا يجري في الافعال لان من فعل فعلا حقيقة لا يكون ذلك
الفعل فعلا آخر بارادته وانما يجري المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي
ونحوها وهذا باطل باجماع الفقهاء فان الاستعارة عندهم تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى
جاز استعارة لفظ العتاق للطلاق بالاجماع والعكس عند الشافعي رحمه الله وهذا لان الاتصال
الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس ويجوز المجاز
هو الاتصال وقد ورد به النص وهو قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي فان نكاحه عليه السلام انعقد
بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق ثم الاتصال في المشروع نوعان اتصال صوري كالاتصال من حيث السببية اي الاتصال
بين السبب والمسبب

والاتصال من حيث التعليل اي الاتصال بين العلة والمعلول فانه لا مشابهة بينهما من حيث المعنى
اذ معنى السبب الافضاء الى المسبب وهو معدوم فيه ومعنى العلة الايجاب والاثبات وهو منتف في
المعلول لكن بينهما مجاورة صورة اذ العلة لم تشرع الا لحكمه والحكم لا يثبت الا بعلته كما سيجيء
فكان الاتصال بينهما نظير الاتصال الصوري في المحسوس كما بين المطر والسماء ومعنوي وهو كالاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع اي ينظر في التصرفات الشرعية على اي وجه شرعت فان حصل الوقوف
على ذلك الوجه ووجد ذلك في مشروع آخر يجوز ان يستعار احدهما للآخر كما نظرنا في الهبة
والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما للآخر حتى قلنا ان
الهبة على الفقير صدقة ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة والصدقة على الغني هبة فله الرجوع
والشيوع مانع منها فكان هذا الاتصال في المشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس قوله
والاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء فهذا الاتصال يوجب الاستعارة اي يثبت ويجوز من الطرفين اي
استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم لان مجوز الاستعارة هو الاتصال كما مر وهو باعتبار الافتقار
وهو فيهما من الجانبين اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا اليها من حيث الوجود والعلة
لم تشرع لذاتها بل لحكمها ولهذا لغا البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه فيكون مفتقرا اليه من حيث
الغرض الشرعي وهذا معنى قولهم الاحكام هي العلل المآلية والاسباب هي العلل الآلية فلا يلزم
الدور لاختلاف جهة الافتقار فلما عم الاتصال عمت الاستعارة قوله حتى لو قال ان اشتريت
عبدا فهو حر الى آخره اصل المسئلة ما قال محمد رحمه الله في الجامع رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لا يعتق استحسانا والقياس ان يعتق ولو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر والمسئلة بحالها يعتق النصف الآخر ومبنى الفرق على ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية
شرط بدلالة العادة لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق
الملك والاستغناء بالملك انما يحصل اذا كان بصفة الاجتماع وذا لا يتحقق بعد الزوال حتى اذا
قال ما ملكت مائتي درهم قط يعد صادقا في العرف وان ملك الوفا متفرقة بخلاف الشراء فان الملك
فيه ليس بلازم كما في شراء الوكيل فضلا من اشتراط الغنى فلا يشترط الاجتماع لصحة الحكاية كالسابقة

وهي متشهون فاذا عنى بالشرا الملك وبالملك الشرا صدق فيهما ديانة لصحة الاستعارة وفي الثاني قضاء ايضا
دون الاول لا لعدم صحة الاستعارة بل للتهمة لان فيه تخفيفا عليه اذ الاصل ان الحالف اذا اتهم
بشيء لا يصدقه القاضي فاذا ادعى التخفيف فقد ادعى حقا لنفسه فكان متهما بخلاف الثاني اذ فيه
تغليظ عليه وتشديد فيصدق قضاء وديانة فان قلت ان الملك في قوله ان ملكت ونوى به الشرا مطلق
غير مختص بالملك الحاصل بالشرا والشرا علة لملك ثابت به لا لمطلق الملك فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية اذ شرط الاتصال من الطرفين فلا يجوز الاستعارة والجواب عنه ان الافتقار
الى العلة المعينة غير مشروط في هذا الباب يدل عليه قولهم الحكم لا يثبت الا بعلته اي علته المطلقة
لا علته المعينة اذ الحكم يثبت بعلل شتى فثبت ان الشرط في جوازها الافتقار الى ما يصلح
علة للحكم لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع ما يصلح علة على وجه البدلية قوله والثاني
اتصال السبب بالمسبب الى آخره قد اختلف عبارات كتب الاصول من المتون والشروح
وتقريرات الاصوليين في هذا المقام فعبارة المصنف رح في المتن والكشف كالاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة وقال صاحب التنقيح رح اما اذا كان سببا محضا فلا ينعكس
والمراد بالسبب المحض ما يفضي الى الحكم ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل
حصول ملك المتعة لانه مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة المجوسية
وعبارة المنتخب والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك
المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة وقال صاحب المغني كاتصال ثبوت ملك المتعة
بالفاظ موضوعة لملك الرقبة واتصال زوالها بالفاظ العتق تبعا لملك الرقبة وقال
صاحب التحقيق في تقريره لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء
في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض
لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا الى العلة
التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة
وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيف الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم تضف الحكم
وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليست بعلة وضعت له يعني ان المراد من السبب المحض

ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا
الى هذا لفظه وتبعه شراح المغني في هذا التقرير فالمخالفة بين هذا وبين ما ذهب اليه المصنف
وصاحب التنقيح ظاهر حيث جعلا زوال ملك الرقبة وثبوته سببا لزوال ملك المتعة وثبوته
وجعل صاحب التحقيق رح زوال ملك الرقبة علة لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سببا كما ترى
والتحقيق معه لانه لو كان ملك الرقبة وزواله سببا لملك المتعة وزواله كما قال لا يخلو اما ان يكون
العلة الفاظ الملك والعتق او غيرها والاول باطل اذ هي ليست بموضوعة لهما والثاني ليس الا ملك
الرقبة وزواله كما قال ولا يرد تخلف المعلول عن العلة في العبد وغيره كما ذكرنا اذ المحل شرط
تاثير العلة وهي منتفية فيما ذكرنا اللهم الا ان يجعلا العلة الفاظ النكاح والطلاق لكن
يمكن التوفيق بين عبارة المصنف وعبارة المنتخب والمغني بجعل الباء في قولهما بالفاظ متعلقة
بالزوال والثبوت وحذف باء الاتصال اكتفاء ولا بد من اعتبار القلب في قول المصنف والثاني
اتصال السبب بالمسبب اي اتصال المسبب بالمسبب ليصح التمثيل بقوله كاتصال زوال ملك المتعة
الى آخره ويحصل التوفيق بعبارة المنتخب باشعار التبعية بها لا متعلقة بالاتصال كما ذهب اليه
صاحب التحقيق رح فليتامل قوله فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه اي لما كان
معنى الاستعارة عيانا الاتصال انما يكون من جانب المفتقر فاما المستغني فلا اتصال له فلا استغناء
مما لا يفتقر اليه اذ العارية انما ياخذها المفتقر المتصل لا المستغني المنفصل جاز استعارة
السبب للحكم بان يذكر اسم السبب ويراد به المسبب حتى يثبت النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك
والطلاق بلفظ الاعتاق ولا يجوز عكسه اي استعارة الحكم للسبب بان يذكر اسم المسبب ويراد به
السبب فلا يثبت البيع بلفظ النكاح ولا العتق بلفظ الطلاق وذلك لاستغناء السبب
عن المسبب في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له دون المسبب وافتقار المسبب
اليه لانه فرعه واثره وكذا لا يفتقر السبب الى الحكم في شرعيته واعتباره كما قلنا في افتقار
العلة الى الحكم باعتبار انها لم تشرع الا للحكم وذلك لان المسبب ليس بمقصود من السبب
بل ثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه كما مر بخلاف العلة فانها لم تشرع فيما لا يتصور
حكمها كبيع الحر قال بعضهم ولقائل ان يقول البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت

بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
في جميع ما ذكر فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة في جميع ما ذكر لاجل هذا المعنى وكلهم قد صححوا الجواز
لهذا المعنى قلت يمكن ان يجاب عنه بان ملك المتعة شيء واحد ثبت باسباب شتى اذ هو عبارة عن ملك
الانتفاع والوطء كما ان ملك الرقبة شيء واحد ثبت بعلل شتى واختلاف الاسباب لا يستلزم اختلاف
المسببات فلا نسلم نفي الاتصال باعتبار السببية اذ الاتصال ثابت بين المسبب ومطلق السبب كما مر في العلل
والحكم وقال صاحب التلويح ولقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك
بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق
المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كاطلاق المشفر على شفة
الانسان قلت هذا الاعتراض صعب لا يمكن التفصي عنه اللهم الا ان يقال لا نم ان القيد في
الملك مطلق كيف وانه قيد الملك فاطلاقه عليه يكون من قبيل استعمال المقيد في مقيد آخر فيحتاج
الى علاقة اخرى ولو سلم فجواز اطلاق المقيد على المطلق في اللغة على سبيل المجاز المرسل
لا يستلزم جوازه في الشرع اذ الاطلاق في الشرع بالاستعارة الشرعية التي مبناها على الاتصال
المذكور وهو منتف هنا فان قيل لما كان امكان الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما فكيف
يصار اليه في صورة النكاح بلفظ الهبة والتمليك مع ان تملك الحرة بالبيع والهبة باطل قلنا الامكان
ثابت في الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ولانه كان مشروعا في بعض
شرائع من قبلنا فان قيل لو جاز استعارة العتاق عن الطلاق وجب ان يكون رجعيا كصريح الطلاق
قلنا يجعل استعارة عن مزيل ملك المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيله **قوله** واذا كانت
الحقيقة متعذرة او مهجورة الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين
وكانت الحقيقة اكثر استعمالا فالعمل للحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما
يعارضه واذا كانا في الاستعمال على السواء فزعم بعضهم ان اللفظ عند الاطلاق يكون مجملا
لتساويهما في الاستعمال وعند الجمهور هو متعين للحقيقة عند عدم القرينة لان المجاز خلف
عن الحقيقة ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون مجملا اذ المجمل ما لا يمكن العمل به الا بالبيان
واما اذا كانت الحقيقة متعذرة وهو ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كالاكل من النخلة او مهجورة وهو ما تيسر الوصول

اليه ولكن الناس تركوه كوضع القدم صير الى المجاز بالاجماع لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء
فاذا حلف لا ياكل من هذه النخلة ولا نية له فانه يقع على ثمرها او من هذا الخلاف فعلى ثمنه او من
هذا الريباس فعلى عينه او لا يضع قدمه في دار فلان فعلى الدخول **قوله** والمهجور شرعا كالمهجور
عادة لان الظاهر ان الدين والعقل يمنعان عن المهجور الشرعي ولهذا قلنا ان التوكيل بالخصومة
وهي المنازعة المنهية شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا ينصرف الى مطلق الجواب وهو كلام يستدعيه كلام
الخصم ويطابقه مجازا لانها سببية اذ التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وههنا مطلق الجواب
لا نفس الخصومة ومطلق الجواب قد يكون بلا وقد يكون بنعم فيصح منه الانكار والاقرار فان قلت
الانكار نشأ منه الخصومة وهي مهجورة فينبغي ان لا يصح منه الانكار قلت انما يصح من جهة دخوله في عموم
المجاز وانما المهجور هو الانكار بعينه محقا كان المدعي او غير محق فان قلت اذا تعذر الحقيقة
يحمل اللفظ على اقرب المجازات اليها وهو البحث والمدافعة هنا لا على الابعد وهو الجواب الشامل للاقرار
الذي هو مصالحة لا مخاصمة وبينهما تناف فلا يحمل اللفظ على ما في معناه مجازا قلت المدافعة عين الخصومة
وكذا البحث ان اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب
والخصومة لم يجعل مجازا قصدا عن الاقرار الذي ينافيها اذ لو كان كذلك لما ملك الانكار بل جعلناها
مجازا عن الجواب الذي يشمل الانكار والاقرار فان قلت لا نم ان المهجور شرعا كالمهجور عادة كما لو
انه يحنث باكل لحم الخنزير والانسان اذا حلف لا ياكل لحما ولا يحنث باكل رأس الطير اذا حلف لا ياكل
رأسا مع ان اكل لحمهما مهجور شرعا واكل رأس الطير مهجور عادة قلت الفتوى على انه لا يحنث باكل
لحمهما كاكل رأس الطير **قوله** واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران
الصبي بمنع الكلام حرام مهجور شرعا لورود الوعيد على ترك الترحم له وفي ترك التكلم معه ترك
الترحم له فصير الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صير اليه عند هجرانها عادة وطبيعة فصار
كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فيحنث بعد زوال الصبا لبقاء الذات
فان قلت في ارتكاب هذا المجاز لزوم ترك الترحم له انضمام زيادة لزوم ترك التوقير حال
الكبر وترك المواصلة مع المؤمن مع حرمة هجرانه فوق ثلثة ايام قلت لزوم هذه الامور ضمني والضمنيات
لا تعتبر ولا تدخل تحت العلل ولهذا لو اشار الى صبي فقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه

عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني فعلم ان المعتبر هو مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل على الذات
لكان هذا صادرا منه قصدا فلا يليق بحال المسلم فيحمل على الذات لان هجران الذات في نفسه ليس بحرام
وان لزم منه الهجران المحظور ضمنا فان قلت المهجور شرعا اما هجران الصبي مطلقا او هجران الصبي المسلم
كما دل عليه الحديث والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه ضمني في هذه المسئلة ايضا اذ هو ثابت باتفاق الحال لانه
لم يقل لا اكلم هذا الصبي المسلم قلت هجران الصبي حرام مطلقا لان الصبا مظنة الرحمة شرعا وعقلا ولهذا
لا يقتل الصبي الكافر في دار الحرب ولا يؤدي بالحرب ويجب انقاذه اذا خيف عليه الهلاك وانما يجوز
اسره لانه نوع مرحمة في حقه وهو ثبوت الاسلام بالسابي او بدار الاسلام فان قلت لو حلف لا يكلم صبيا
يتقيد بزمان الصبا فعلم ان تقييد اليمين به باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر لا لما
ذكرت قلت انما يلغو الصفة في الحاضر اذا لم يكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل
بعد ما صار كبشا يحنث واما اذا كانت داعية الى اليمين يتقيد بها كما اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل
بعد ما صار تمرا لا يحنث وصفة الصبا داعية الى اليمين طبعا لقلة عقل الصبيان وسفاهتهم وسوء ادبهم
فكان ينبغي ان يكون هذا الصبي بمنزلة صبيا في التقييد بزمان الصبا لكن الهجران الشرعي صار سببا
للمصير الى المجاز في هذا الصبي مع امكان اعتبار المجاز اذ لا يتعذر عليه ترك التكلم بذات ولحده في مدة
اليمين بخلاف قوله صبيا اذ لا يمكن اعتبار مجاز لان ترك التكلم مع جميع الذوات مدة الحيوة
يعد من المحالات فانصرف اليمين الى الحقيقة عرفا وان كانت مهجورة شرعا **قوله** فان كانت
الحقيقة مستعملة اي غير متعذرة ولا مهجورة شرعا وعادة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم
عرفا او اكثر استعمالا من الحقيقة على ما اختلف فيه المشايخ من تفسير التعارف بالتفاهم او التعامل
فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح لانه الاصل وان قل يستتبع الفرع وان جل عند عدم المانع وعندهما
المجاز اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور هكذا علل في شرح الجامع البرهاني
وهو يدل على ترجيح المجاز المتعارف عندهما مطلقا وفي كلام الامام فخر الاسلام والمصنف وغيرهما
رحمهم الله ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه فانهم قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه حكم
الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى في خلف

ايضا في تفسير المجاز في قوله لا ياكل من هذه الحنطة ففسره بعضهم باكل ما يتخذ منها فلا يحنث باكل عينها عندهما
وهو رواية مبسوط شيخ الاسلام وفي الحقائق ويأكل عينها لا يحنث بالاكل عينها عندهما في الصحيح وفسره الامام
فخر الاسلام وغيره باكل مضمونها وما في باطنها فيحنث باكل عينها قضيما ايضا وهو رواية الهداية وغيرها من
كتب الفروع ولا يحنث بالسويق اذ هو ليس بجزء غير جنس الدقيق لهذا جاز بيع السويق بالدقيق متفاضلا
عندهما صرح به شمس الائمة رح فعلم ان ما قيل عندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ليس كما
ينبغي ثم قوله اولى في هذا المقام بمعنى الذي في قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم الآية لا بمعنى الذي
في قولهم مجالسة الحسن اولى من مجالسة ابن سيرين مثلا حتى يجوز مجالستهما **قوله** وهذا بناء على
خلف اي الخلاف السابق متفرع على الخلاف اللاحق وهو ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم ولا خلاف في
ان المجاز خلف عن الحقيقة وانهما من اوصاف اللفظ وان المصير الى المجاز انما هو عند تعذر العمل
بالحقيقة حقيقة او حكما وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل ولا ينتقض بالكفارة فانها خلف عن
البر ولا يلزم لوجوبها تصور البر عند ابي يوسف رح كما تقرر في مسئلة الكوز لان كون الكفارة خلفا
عن البر ممنوع لما عرف من ان الخلف لا يخالف الاصل سببا وحكما وان كان يخالفه حالة كما في التيمم
على انا نقول لو سلم فالمراد من تصور الاصل هنا امكانه الذاتي من حيث هو ومن تصور البر امكانه الكائن
هو اخص من الاول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلينا مل وانما الخلاف في كيفية الخلفية فقالا
الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي باللفظ خلف عن ثبوت حكم الحقيقة بان تعذر حكم الحقيقة
بعارض فيصار الى المجاز لاثبات ما يتصل بالحقيقة خلفا عنها في اثبات حكمها صونا للكلام عن الالغاء
لان المقصود من الكلام هو افادة الاحكام فاعتبار الخلفية والاصالة في المقصود اولى من اعتبارهما
في الوسيلة وهي العبارة وقال الامام ابو حنيفة رح الخلفية في حق التكلم اي التكلم بلفظ المجاز
خلف عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحة بطريق الاستبداد لان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل العربية لجريانهما في المعنى حقيقة فاعتبار الخلفية والاصالة في التلفظ
والتكلم اولى من اعتبارهما في المعنى وهو الحكم ولما كانت الخلفية في نفس التكلم عنده دون الحكم
يشترط صحة التكلم في الحقيقة لغة بان يكون صالحا لافادة المعنى في نفسه حتى يصير غيره مجازا منه
عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الاصلي اولا وعندهما لما كانت في الحكم يشترط ان يكون

حكم الحقيقة متصورا في محل على الاحتمال لكن تعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم ونظهر
ثمرة الخلاف في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فانه لا يعتق عندهما لانه لما كانت الخلفية في الحكم وحكم الحقيقة
وهو الخلاق من ماء انه غير متصور للاستحالة لم يمكن ان يجعل مجازه وهو الحرية اللازمة له خلفا عنه فلغا
فصار كقوله اعتقتك قبل ان اخلق وعنده يعتق لانه لما كانت الخلفية في التكلم بان كان نفس التكلم
بقوله هذا ابني خلفا عن التكلم به في محل الحقيقة وصح التكلم لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا
موضوعا لافادة المعنى وتعذر العمل بحقيقته عمل بمجازه المتعين وهو العتق من حين ملكه اذ البنوة
في المملوك مستلزم له وان لم ينو ذلك لتعينه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق اذ ليس له حقيقة
مفيدة للمعنى حتى يصح التكلم به ثم وجه البناء انه كانت الخلفية بين التكلمين فقط عنده ولا مزاحمة
بين الاصل فكانت الحقيقة المستعملة اولى وعندهما لما كانت الخلفية في الحكمين وحكم المجاز المتعارف
اقوى لاشتماله على حكم الحقيقة كان اولى هذا حاصل ما ذكروا في هذا المقام لكن الشبهة في مذهبهما
ان شرط المصير الى المجاز تعذر حكم الحقيقة او هجرانه كما مر انفا لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز بالاتفاق اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المهجور عرفا
بالنسبة الى المجاز المتعارف عندهما والعرف هو القرينة **قوله** وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان
الحكم ممتنعا لما ذكر ان المجاز يصار اليه عند تعذر حكم الحقيقة عند ارادان يبين ان ذلك اذا كان
حكم المجاز ممكنا اما اذا امتنع فلا كما اذا قال لامراته هذه بنتي وهي لا يصلح بنتا له او يصلح ولكنها
معروفة النسب لا يقع الحرمة بهذا القول ابدا اي سواء اصر على ذلك القول او اكذب نفسه بان قال
غلطت او وهمت غير انه اذا اصر عليه فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة
اذ لو كان لذلك لما شرط الاصرار كما في الرضاع بل لانه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لما اصر عليه
ولم يقربها فيفرق القاضي دفعا للظلم كما في الجب والعنة خلافا للشافعي في التي يصلح بنتا اما
تعذر الحقيقة في التي لا يصلح بنتا فظاهر واما في التي يصلح فلان اشتهار ثبوت النسب من الغير
يمنع ثبوته منه في حق الغير لعدم اعتبار الاقرار على الغير ولا يثبت في حق نفسه خاصة ايضا لتكذيب
القاضي اياه في هذا الاقرار لكونه اقرارا بالحرمة على الغير وهي المراة لانها تحرم عليه به فقام
تكذيبه مقام الرجوع اذ تكذيب الشرع ليس بادنى من تكذيبه نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب

صح فلم يثبت بخلاف الاقرار به للعبد المعروف نسبه لانه ليس باقرار على الغير في حق نفسه اذ العبد لا يتضرر
بالحرية واما امتناع حكم المجاز في الصورتين وهو الطلاق المحرم فلانا فانه بين الحرمة الثابتة
بالطلاق وبين الحرمة الثابتة بالبنتية لان الحرمة الثابتة بها تنافي النكاح والمحلية والحرمة الثابتة
بالطلاق تثبت النكاح والمحلية لانها من حقوق النكاح فلم يجز ان يستعار قوله هذه بنتي للطلاق
المحرم بخلاف قوله هذا ابني فان الحرية الثابتة به لا تنافي الملك لان عمله في الحقيقة عتق من حين
ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه ايضا فصلح مجازا والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح لا يصلح اللفظ له والذي
يصلح اللفظ له وهو التحريم المنافي لملك النكاح ليس في وسعه اذ ليس له تبديل محل الحل الى
فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ اي تحريم كان **قوله** والحقيقة تترك بدلالة العادة
لما انجر كلامه في بيان احكام الحقيقة والمجاز الى ترك الحقيقة بدلالة العادة بمثله وضع القدم
في الدار وبدلالة محل الكلام بمثله اكل النخلة كما مر شرع في بيان جميع ما تترك به الحقيقة في الشرعيات
مبتدئا بدلالة العادة وذلك خمسة بالاستقراء الاول دلالة العادة اي العرف او الشرع وذلك لان
الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق الى الافهام فاذا تعارفوا استعماله لشيء ونقلوه
عن موضوعه اللغوي كان ذلك كالحقيقة لوجود امارتها وهي المبادرة الى الفهم وما سواه لعدم
العرف فيه كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم كما مر بيانه وكالنذر بالصلوة والحج ونحوهما
فانهما نقلتا عن معناهما اللغوي من الدعاء ومطلق القصد الى الاركان المعهودة وزيارة
بيت الله على الوجه المخصوص حتى صارت حقيقتهما اللغوية مهجورة بحيث لا يخرج عن العهدة
بمباشرتها ولا يحنث بها اذا حلف لا يصلي ولا يحج الثاني دلالة اللفظ في نفسه وذلك على نوعين
احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق
لا يتناول ذلك الفرد القاصر اذ القاصر في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة كما اذا
حلف لا ياكل لحما ولا نية له فانه لا يحنث باكل لحم السمك لان اللحم ينبئ عن الشدة والقوة لغة يقال
التحم الحرب اي اشتد واشتداد اللحم بالدم الذي هو اقوى الاخلاط ولا دم في السمك فخرج
عن تناول مطلق اسم اللحم ولقائل ان يقول لا نخ اما ان يكون الاشتداد داخلا في مفهوم اللحم

اولا فيحل لا ولا يكون لحم السمك من افراد حقيقة فلا يكون من قبيل ما يترك به الحقيقة وعلى الثاني
ينبغي ان يحنث به ايضا لانطلاقه عليه لغة وشرعا قال الله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فان قلت عدم الحنث
لعدم العرف اذ لا يسمى في العرف لحما ولا يسمى بايعه لحاما ولا يستعمل استعمال اللحم ومبنى الايمان على
العرف قلنا ثم يكون من القسم الاول لا الثاني وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية
لنقصان الملك فيه اذ هو مالك يدا حتى كان احق بمكاسبه ولم يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة
فلم يكن مملوكا مطلقا فلا يتناوله اطلاق المملوك لانه ينصرف الى الكامل بخلاف المدبر وام الولد حيث
يدخلان فيه لان الملك فيهما كامل وثانيهما ان يكون الاسم منبئا عن القصور والتبعية في مسماه
وفي بعض افراده ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول الاسم ذلك الفرد
الكامل اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فيتناول ما كان تابعا من كل وجه وليس فيه
جهة الاصالة بوجه كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند
ابي حنيفة رح لانها اسم للتابع لكونها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي
متنعمين والتنعم انما يكون بشيء زائد على ما يقع به القوام والبقاء لان كل شيء لا يسمى متنعما
وهذه الاشياء يقع بها القوام ايضا فلا يتناولها مطلق الاسم ولما كان الاسم في الاول منبئا عن الكمال
وفي الثاني عن القصور قال وعكسه فان قلت قد دخل الطرار تحت اسم السارق وان كان فيه
فعل صفة زائدة قلنا اسم السارق لا ينبئ عن النقصان حتى يمنع دخول الفرد الكامل فيه بطريق
الدلالة قال بعض الافاضل لقائل ان يقول ينبغي ان يحنث باكل الرطب والعنب والرمان عند
هما اذا حلف لا ياكل فاكهة اعتبارا لمجرد تناول الاسم ظاهرا اذ هو شبهة في تحقيق البر قلت
تناول الاسم ظاهرا وان كان شبهة لكن الحنث لا يثبت بالشبهة اذ الكفارات المتعلقة به مما لا يجب
بالشبهة لما فيها من معنى العقوبة كما تقرر في موضعه الثالث دلالة سياق النظم اي سوق الكلام
فانه يترك الحقيقة بقرينة لفظية تلحق بالكلام سابقة عليه او متاخرة الا ان السياق اكثر استعماله
في المتاخرة كقوله طلق امراتي ان كنت رجلا ترك حقيقته وهو التوكيل الى التوبيخ مجازا
بدلالة قوله ان كنت رجلا وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا الرابع دلالة
معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه

الى غداء فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التغدي
لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابدا وقد تركت بدلالة
حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه
الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا
لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه كذا في المحقق وهذا
بناء على ما ذكر في كشفه من ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صريحا لا يصح فيه التخصيص لانه لا عموم
له حتى قال في مسئلة ان اغتسلت انه نية التخصيص لا يصح لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام
الاسم وقال ايضا فيه ولا يقال انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه مذكور في ضمن الفعل
لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت الخامس دلالة محل الكلام فان المحل
لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة وكقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان سقطت حقيقة كل واحد منهما من قبل ان عين
فعل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والنبي عليه السلام معصوم
من الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد وثانيهما حكم الاخرة وهو الثواب والعقاب وهما مختلفان اذ الاول
مبني على وجود الاركان والشرائط وعدمها والثاني على صحة العزيمة وفسادها فيوجد احدهما
بدون الاخر كمن صلى رياء راعيا الشرائط والاركان ومن صلى متوضيا بماء نجس غير عالم به ولما
اختلف النوعان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به على اشتراط النية في الوضوء وعلى
عدم فساد الصلوة بالاكل مخطئا وناسيا كما ذهب اليه الشافعي رح اذ لا بد لمن يقترن به مرجح لاحد
محتمليه وهو النوع الاول اذ النوع الثاني مراد بالاجماع فانتفى الاول لعدم جواز عموم المشترك
قال العلامة صاحب الكشف والمحقق رح وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم
فيه هو الاشتراك اللفظي وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني كالقرء دون المعنوي
وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم اشياء مختلفة كالحيوان والحكم من هذا القبيل لان حكم
الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والعقاب بهذا المعنى العام لا باعتبار

كونه جوازا او ثوابا وما ذكر في بعض الشروح من انه يتناول الجواز والفساد والثواب والآثم هذا
لان هذه احكام شرعية لا يعلمن تتناول المبيع والثمن ونحوها فكان مشتركا لفظيا الحكم اذ لا نقل فيه ولا
دليل عليه وقال بعض الافاضل هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بيانه ان الشافعي رح يستدل بهذين
الحديثين على ما ذكر من الاحكام فقال علماؤنا رحمهم الله ردا عليه انما يستقيم الاستدلال بهما ان لو
كانا غير مجملين وهو ممنوع ثم بينوا وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشترك على وجه السند فليس للمستدل ح
الا الجواب عن المنع لا منع السند او نقول بوجه اظهر وهو ان الشافعي رح لما ادعى ان الحكم مشترك
معنوي وبنى الاحكام عليه قال علماؤنا رحمهم الله انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ
الحكم مشتركا لفظيا وهو ممنوع فح يكون قول المعلل لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن
التوجيه على ما لا يخفى على ان الاضافة في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى مبنية لاحد معنييه اما ان الاشتراك
اللفظي يقال على الذهب وعلى الميزان وعلى الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك
معنوي لكن لا نسلم هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم
منه المراد الا بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار على افراد المتواطي قال الامام في المحصول
اللفظ اذا كان محتملا لمعان كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقين كان مجملا ثم تناول اللفظ
لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
او لا بمعنى واحد وهو المشترك الى هذا كلامه في شرح المغني قال العبد الضعيف المستفيد من كلام العلامة
رحمه الله دفعا للطعن عنه ما ذكره العلامة رح في الواقع جواب عن المنع لا منع السند كما زعم سابقا
انه لما اثبت كونه مشتركا معنويا وهو عام حقيقة اي في الاجمال وهو المدعى اذ المجمل ما لا يمكن
العمل به قبل البيان او ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار كما ذكر والعام يمكن العمل به قبل البيان
ويفهم المراد منه قبل الاستفسار بحمله على جميع افراده واذا امكن فلا حسن لقوله وقد يحسن
الاستفسار على افراد المتواطي على ما لا يخفى ويحمل كلام المحصول اذا لم يمكن الحمل على جميع
المعاني وعلى البعض المعين والآن قال العلامة لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا حتى يكون خارجا
عن التوجيه فخرج الوجه الاول والاظهر والاخير عن التوجيه الا ما قال العلامة والاستدلال
بالاضافة ايضا غير موجه اذ قد يضاف العام الى بعض افراده اضافة سائغة كما يقال رجال بني تميم
ورجال بني اسد فلا يكون دليل الاشتراك اللفظ والله الموفق **قوله** والتحريم المضاف الى الاعيان
انما اردف هذه المسئلة مسئلة ترك الحقيقة لما توهم بعضهم من ان التحريم المضاف الى الاعيان نحو حرمت
عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وحرمت الخمر لعينها يكون مجازا عن الفعل بدلالة محل الكلام
اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما هو مقدوره ومقدوره هو الفعل اذ الاعيان غير مقدورة
له فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر فناسب ان يذكر عقيب مسئلة
ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام لكن هذا باطل عند الشيخين وصاحب الميزان والمصنف رحمهم الله
بل هو حقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم
وطي الامهات وتحريم اكل الميتة غير صحيح بهذه الآيات وهو مذهب الكرخي رح على ما ذكره المصنف
في الكشف وذكر صاحب التحقيق رح في كشفه ان مذهب الكرخي هو المذهب الاول ويحتمل ان يكون
عنه روايتان لنا انه يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها اذ خروج من الاعتبار
شرعا فاذا امكن العمل بالحقيقة لا معنى للاضمار لانه ضروري ولان الحرمة عبارة عن المنع كما ذكر
قال الله تعالى وحرمنا عليه المراضع اي منعنا فوصف الفعل بها على معنى ان العبد منع عن اكتسابه
وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وبوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت
عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها وهذا النوع من التحريم في غاية
التوكيد لانتفاء الفعل فيه بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب
الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه بعد النهي
كان الانتفاء فيه اقوى لفوات المحل فاذا امكن اتصاف العين بالحرمة بهذا الطريق
فجعله مجازا عن الفعل خطاء هذا ما قالوه قيل وفيه بحث وهو انه لا يندفع المجاز بهذا
لان تحريم العين على هذا التفسير عبارة عن منع محليتها له شرعا فيكون منعا لصفة من صفاتها
وهو محليتها لا منعها حقيقة لان العين باقية بعد التحريم والقدرة على التصرف فيه متحققة
حقيقة فيكون مجازا ايضا لكن لا يكون مجازا عن تحريم الفعل فعلى هذا لا وجه لجعله حقيقة
عند اضافته الى العين الا ان يقال ان التحريم في الشرع له معنيان احدهما جعل الفعل
موجبا للعقاب والترك موجبا للثواب والثاني اخراج الشيء عن محلية الفعل المقصود منه فانه ح

ليست ح

ومعنى اتصافها بها صيرورتها بحيث لا يكون محلا للفعل شرعا كما ان ... وصف العمل بها ... صح

يكون عند اضافته الى العين مستعملا في المعنى الاول فيكون حقيقة لا مجازا ويكون حينئذ مشتركا في الشرع قلت
المعنى الاول للتحريم ان كان بمجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه والا فالسؤال باق والاولى ان يقال تحريم العين
بمعنى اخراجها عن محليتها للفعل حقيقة بالنسبة الى صرف التحريم الى الفعل وان كان مجازا في نفسه اذ اقرب
المجازات بمنزلة الحقيقة بالنسبة الى ابعدها قوله وتتصل بما ذكرنا حروف المعاني لما كان شطر من
مسائل الفقه مبنيا على الحروف التي لها معان مثل الباء في بزيد جرت عادة الاصوليين بالبحث
عنها فبعضهم اوردوها في آخر الكتاب تنبيها على ان البحث عنها ليس من وظيفة الاصول بالاصالة
وانما هو من وظيفة النحو وبعضهم اوردوها في بحث الحقيقة والمجاز لانها تنقسم الى حقيقة ومجاز
واليه اشار بقوله وتتصل بما ذكرنا حروف المعاني وانما سميت حروف المعاني لانها موضوعة لمعان تمييزا لها
عن حروف المباني التي بنيت الكلم عليها وركبت منها فانها لا تدل على معنى وحدها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني ثم ذكر المصنف بعض
الاسماء في اثناء مباحث الحروف مثل قبل وبعد وغيرهما لمناسبة بينه وبينها لا على انه من الحروف
فلا حاجة الى ما يقال في الجمع حروف تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا
للحروف على مطلق الكلم قوله فالواو لمطلق العطف قدم حروف العطف لكثرة وقوعها وقدم
من بينها الواو لهذا المعنى ولكونها اصلا في باب العطف لافادة العطف للمشاركة والواو يدل على مجرد الاشتراك
من غير تعرض لمعنى آخر بخلاف سائر الحروف فانه يدل على العطف مع زيادة خصوصية ولكونها بمنزلة المفرد
من المركب بالنسبة الى سائرها لهذا المعنى فالواو لمطلق العطف اي لمجرد جمع الشيئين وتشريكهما في
الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم مثل قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد من
غير دلالة على مقارنة ومعية اي اجتماع في الزمان كما زعم البعض من مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا
على ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما توهم من اصل ابي حنيفة رح هذا هو مذهب جمهور
اهل اللغة والشرع وقد نص عليه سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا وقال ابو علي الفارسي اجمع نحاة
البصرة والكوفة على انها لمطلق الجمع والنقل عنهم حجة في هذا الباب وقد يستدل على نفي الترتيب
بانها لو كانت موضوعة لذلك لكان قولنا ضرب زيد وعمرو بعده تكرارا للدلالة الواو على كون
ضرب عمرو بعد ضرب زيد وعلى نفي المقارنة بانها لو كانت موضوعة لها لكان قولنا جاءني زيد وعمرو

مع المقارنة عمرو قبله تناقضا للدلالة الواو على مقارنة عمرو في المجيء ودلالة قبله على تقدمه فيه واجاب
عن الاول بمنع لزوم التكرار لاشتمال اللفظ بعده على فائدة وهي منع حمل الواو على الجمع المطلق تجوزا
فيكون تاكيدا لدفع توهم المجاز وعن الثاني بمنع لزوم التناقض بحمله على المعنى المجازي بقرينة كلمة قبله
فسقط ما قيل ان الاصل عدم التجوز اذ المصير اليه شايع بل واجب عند وجود القرينة قوله وفي قوله
لغير الموطوءة ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رح وللمقارنة عندهما استدلالا
بهذه المسئلة وهي ما لو قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عنده
وثلث عندهما فلو لم يكن للترتيب عنده لوقع ثلث عنده ايضا كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع واحدة عندهما ولغا ما بعده كما لو قال لغير الموطوءة انت
طالق وطالق وطالق وجوابه بالمنع والنقض والحل اما المنع فهو انه لا يلزم من ثبوت المقارنة او
الترتيب في بعض موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لجواز ان يكون مبنيا على امر آخر
فالصورة الجزئية لا تثبت القاعدة الكلية واما النقض فهو انها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في قوله لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق وبسبب على الثلث
في قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف
المذكور مبني على اصل آخر وهو ان تعلق الطلقات بالشرط متعاطفة على وجه يتصل الاولى بالشرط على
التمام والثانية بواسطة الاولى والثالثة بالواسطتين موجب للافتراق ام الاجتماع فقال ابو حنيفة رح
موجب للافتراق في الوقوع لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فتحصل
بها التعليق بالشرط بلا واسطة شيء وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق
الثانية بعد تعليق الاولى بواسطتها وكذا الثالثة بعدهما بواسطتهما واذا كان تعلق الاجزية بالشرط
على وجه التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا يبقى للثانية والثالثة محل بمنزلة الجواهر المنظومة ينزل عند الانحلال
على الترتيب المنظوم به وهذا الموجب لا يتغير بالواو بخلاف ما اذا اكرر الشرط فان الاجزية تتعلق بالشرط
بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فانها تتعلق بالشرط دفعة لان اول الكلام يتوقف على آخره
اذا كان في آخره ما يغير اوله فلا يكون تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وقالا موجبه

الاجتماع لان الثانية محل ناقصة فشاركت الاولى وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فلم يكن
المحل الثانية متاخرة عن الاولى الا في حق التكلم والتعاقب في حق التكلم لا يستلزم التعاقب في حق
الوقوع اذ هو زمان وجود الشرط لا زمان التكلم الا يرى ان الجملتين لما تعلقتا بالشرط بلا واسطة
على وجه الافتراق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال بعد زمان ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلقتين يقعان معا عند دخول الدار وان حصل الافتراق بينهما تكلما وهذا الموجب لا
يتغير بالواو ولكن الامام يع فرق بينهما بان التعليق بشرط واحد في زمان واحد كتعليق الدرر
في سلك واحد يقعن عند الانحلال على الوجه المعلق والتعليق بالشرط في ازمنة متفرقة كتعليق الدرر
في سلك متعدد يقعن معا عند الانحلال فافترقا **قوله** ولو قال لغير الموطوءة الى اخره ذكر هذه
المسئلة لدفع وهم من يتوهم ان الواو للترتيب استدلالا بهذه المسئلة فقال انما تبين بواحدة لان الاول
وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وعدم ما يدل على القران في الكلام وعدم المغير
في اخره حتى يتوقف اوله على اخره ولغا الثاني والثالث لعدم المحل ثم قال ابو يوسف لم يقع الاول
قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وقال محمد يقع عند الفراغ من التكلم بالثاني والثالث لجواز ان يلحق
باخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء وقول ابي يوسف هو الاصح لان وقوع الاول لو توقف على الفراغ
من الثاني والثالث لوقعن جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم **قوله** واذا زوج امتين الى اخره
هذه المسئلة يوهم ايضا ان الواو للترتيب فاشار الى بيان ان نكاح الثانية انما بطل لفوات محل الا انه
لا لاقتضاء الواو الترتيب وتوضيحه ان هذا الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما
يغير اوله كما مر ولم يوجد هنا ما يغير اوله لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لا يغير عتق الاولى فلا
يتوقف الاول وهذا التقرير اولى مما ذكره المصنف في الكشف وهو ان عتق الثانية ان ضم الى
الاولى لا يغير نكاح الاولى بعدم بالباطل واذا لم يتوقف عتق الاولى قبل التكلم في الثانية لصدور
التصرف من الاهل في المحل وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اي لا تبقى الثانية
محلا للنكاح الموقوف بعدما اعتقت الاولى اذ لا حل للامة على الحرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة
على الحرة فكما لا ينعقد نكاح الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها مع نكاح الحرة لان النكاح الموقوف معتبر
بابتداء النكاح فلما لم يتوقف بطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها فلم يصح التدارك من بعد

لفوات المحل في حكم التوقف فان قيل القائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة
على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح
التام النافذ واذا اريد به الموقوف ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت هذا الاعتراض
في غاية السقوط اذ لو لم يبطل النكاح لتوقف ولا فائدة فيه لعدم النفاذ على تقدير الاجازة و
المراد بالنكاح مطلق العقد الشامل للنافذ والموقوف فلا يلزم الجمع واعلم انه لا حاجة الى التقييد
بقوله بغير اذن الزوج في عرضها هذا وعلى تقدير التقييد لا بد ان يقبل النكاح فضولي اخر من
قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح خلافا لابي يوسف وقيل الخلاف
فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا
ويتوقف فعلى هذا لا حاجة الى التقييد بالقبول وانما قيد به تحرير الكلام وتبع المصنف لانه جعل
الحكم توقف النكاح على رضى كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعا **قوله** واذا زوج رجلا اختين الى اخره هذه المسئلة توهم ان الواو للقران فدفع
ذلك بان بطلان نكاحهما ليس لاقتضاء الواو العطف القران بل لان صدر الكلام يتوقف على اخره
لوجود المغير كما مر غير مرة وفي هذه المسئلة قد وجد المغير لان نكاح الثانية اذا ضم الى الاولى
يبطل نكاحها بالجمع بين الاختين وقد وضع صدر الكلام لجواز النكاح فتوقف فصار كانه قال
اجزت نكاحهما فبطل نكاحهما فجاء القران من ضرورة التوقف وان اجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية وصح نكاح الاولى لان التوقف انما هو في حالة الوصل لا الفصل كما في الشرط والاستثناء
وقوله في عقدين لدفع توهم ان فساد نكاحهما بالجمع بين الاختين في عقد لا من حيث التوقف
والاجازة معا **قوله** وقد يكون الواو للحال لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفة حقيقة فناسب
معنى الواو والاشتراكهما في وصف الجمعية كما في قوله اد الي الفا وانت حر فان الواو فيه للحال لامتناع العطف
لكمال الانقطاع بين الجملتين الطلبية والخبرية فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو
تاديه الالف فلا تثبت الحرية قبلها وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي كون مضمون حصول
العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون الحال للقطع
بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب الا على كونه راكبا حال الاتيان وقد يتوهم انه يجب تقدم مضمون
الحال

وفيه بحث [illegible] التفصيل لغير لفظ الزوج لينظر انه نكاح
الحكم [illegible] الموقوف نظر لنكاح حالة النفاذ وص
لبطلان نكاح الامة على نكاحها [illegible]

على العامل لكونها قيدا له وشرطا فيلزم ان تكون الحرية سابقة على الاداء وليس كذلك واجاب عنه
بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الفا او هي حال مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في
حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادّ الي الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يستدعي
الموصوف فالحرية ساخرة عن الاداء بدلالة غرض المتكلم ويرد على الاول بان القلب لا يكون الا في كلام
العرب العرباء الذي لا مدفع له وعلى الثاني بان الحال المقدرة انما يصار اليها عند تعذر الحال المحققة
هكذا فيما لم يستقم مقارنتها للعامل كقوله تعالى فادخلوها خالدين وهنا يصح مقارنة الحرية
مع الاداء ولان تقدير العبد للحرية لا يؤثر في حريته لانه يصير الحرية دائما وعلى الثالث بان هذا اصطلاح
ووضع للغة من عنده اذ لو قال جئني غدا وانت مسرع لا يكون معناه جئني تصر مسرعا فلو كان
معنى الكلام تصر حرا لم يبق الحال في لا وا و الحال كذا قيل والكل غير وارد يعرف بالتامل قوله
بدلالة غرض المتكلم **قوله** وقد يكون لعطف الجملة زعم بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو الداخلة
بين الجملتين للنظم والابتداء والاصح انه للعطف كما هو اصله فيفيد الجمع بين حصول مضموني الجملتين
فلا تجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان الثانية تطلق واحدة لان الشركة
في الخبر انما وجبت لضرورة افتقار الثانية اليه اذا لم يذكر لها الخبر فاذا ذكر اندفعت وكذا
في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند ابي حنيفة رح حتى لو طلقها لم يجب له شيء وقالا الواو فيه
للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة كانه قال طلقني في حال ما يكون لك الف واستعار
عن الباء بدلالتها فكان بمنزلة ما لو قال احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم وله ان الواو
للعطف حقيقة والحقيقة حقيق بان يراد الا بدليل والمعاوضة لا تصلح دليلا لانها امر زائد في الطلاق
لانه يكون بلا عوض غالبا اذ عادة الكرام الامتناع عن اخذ العوض في الطلاق والعتاق بخلاف
الاجارة لانها لم تشرع بدون البدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة قيل وفيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة
في الطلاق عارضة لكن تعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم
المناسبة بين الجملتين فالحمل على المجاز اولى من الالغاء والجواب ان ذكر الالف في مقابلة الطلاق
لا يصلح قرينة لان الغالب فيه الامتناع عن العوض كما ذكر على ان لزوم الالغاء ممنوع لان العطف
صحيح بلا اشتراط الاتحاد بين الجملتين عند كثير من النحويين اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى

وهنا كذلك لانه يجوز ان يكون المعنى طلقني لا حاجة لك الي ولك الف تشتري بها جارية تستمتع بها او تتزوج
به اخرى او يحمل على الوعد والمواعيد غير لازمة قال الامام فخر الاسلام رح ولك الف ليست بصيغة الحال
لانها تكون فعلا او اسم فاعل والالف ليس كذلك واما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغة للحال لانه
في معنى انت محررا وعتيق وقال المصنف رح في الكشف وهذا مشكل عندي لان الحال لا تختص بالفعل
واسم الفاعل نعم قال بعض الناس الحال لا يكون اسم جوهر لكنه غلط فقد حكى عن سيبويه هذا خاتمك حديدا
فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا في الجملة التي تقع حالا فلم يشترط فيها احد ذلك وكيف
يقال ذلك والحال هي الجملة باسرها والفاعل جزء منها ويمكن ان يجاب عنه بان كلامه مأول بان الجملة لا تقع
حالا الا بدان تشتمل على فعل او ما يشتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره ليكون مشابهة الفاعل او
المفعول غاية الامر انه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تسامحا واتكالا على فهم السامع
اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جزؤها والا فكيف يخفى عليه هذا القدر مع جلالة قدره في
التحقيق والتدقيق كذا قال بعض الافاضل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب اي الفاء
تقتضي ان يكون الثاني يعقب الاول بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه في الوجود بزمان
وان لطف اي وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا والقران ليس بموجب له
والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما زمان كثير كقوله تعالى ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض
مخضرة وانما قلنا انها للتعقيب لاتفاق ائمة اللغة على ذلك قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف
كما في جواب الشرط بالفاء فعرف ان اعرف المعنيين هو الاتباع ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاولى بلا تراخ حتى لو دخلت
اولا الثانية ثم الاولى او دخلت الثانية بعد زمان متراخ وهو اليوم فصاعدا لم يقع الطلاق
نص عليه الشارح الهندي رح لان الشرط شيآن ان تدخل على الترتيب ولم يتخلل بينهما تراخ والمجموع
ينتفي بانتفاء اي جزء كان فلا يوجد المجموع الا بجميع اجزائه **قوله** ويستعمل في احكام العلل
اي لاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل في المعلول اذ هو مرتب على العلة ومؤخر عنه في الرتبة فاذا قال

بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف
الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب على وجه التعقيب ولا تترتب الحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
لان العتق حكم الملك اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك لا يثبت الا بالقبول فيثبت ذلك
بطريق الاقتضاء تصحيحا لقوله بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب الترتيب
فبقي محتملا للرد للايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية السابقة وانكارا له على الايجاب كانه
قال كيف تبيع وهو حر ولقبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك **قوله** وتدخل على العلل الى آخره الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل
لانها متقدمة على الاحكام فلا تكون عقيبها الا انها قد تدخل على العلل اذا كانت مما
تدوم لانها اذا كانت دائمة كانت متراخية عن ابتداء الحكم في حالة الدوام فيتصور فيه
التعقيب كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث الذي
هو علة للابشار يدوم بعد ابتداء الابشار فيتعقب عنه وقال صاحب التنقيح انما تدخل الفاء
على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا
فتدخل الفاء على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد
التقوى وهذا مشكل فان الامر بالتزود ليس علة غائية لكون خير الزاد التقوى ولا للا
بشار لاتيان الغوث وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا المعلول الذي هو علة
غائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا
وكقوله اد الي الفا فانت حر فان الفاء فيه للتعليل فيكون المعنى اد الي الفا لانك
حر فيعتق للحال وان لم يؤد لكن الحرية مما يدوم فاشبه المتراخي وانما لم يجعل قوله
اد الي الفا علة وقوله فانت حر حكما ثابتا به كما هو حقيقة الفاء ولا داء صالح لاضافة
الحرية اليه ليكون تعليقا للحرية بالاداء ويصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر لانه
يحتاج الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا يعارض بان
دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لان فيما ذهبنا اليه عملا بحقيقة الفاء
من وجه لان العلة لما كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل لكن

يتعين فيه شيء وهو ان الاضمار وان كان خلاف الاصل لكن فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون
الاضمار اولى لان اعمال الحقيقة من كل وجه **قوله** ويستعار بمعنى الواو اذا قال له درهم فدرهم
يلزمه درهمان عندنا ودرهم واحد عند الشافعي رحمه الله لان ما هو موجب الفاء وهو العطف
مع الترتيب لا يتصور هنا اذ لا ترتيب في الاعيان فانه لا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر لان
الترتيب انما يتحقق فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل فيكون صلة للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم
ولنا ان الفاء للعطف مع الترتيب كما ذكر فيقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه فوجب ان يكون الثاني غير الاول لكن لما تعذر اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتيب هنا لما
ذكر لزم صرف الترتيب الى الوجوب اي له علي درهم يجب وبعده آخر او يقال لما تعذر حقيقته
جعل مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف وفي جعله مبتدأ اضمار وفيه ترك الحقيقة
والفاء من كل وجه وفيما ذكرنا وان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من
وجه لانه وان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل فيها مع رعاية
صفة التعقيب في الوجوب ورعاية الحقيقة من وجه احق من الالغاء من كل وجه فان قلت التعقيب
في الوجوب لا يتصور ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يمكن اذ لا بد من مباشرة سبب
آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة قلت قد ذكرنا ان التعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة
عقيب الاول وان كان بينهما زمان كثير ومقدار زمان مباشرة عقد آخر لا يخل بالتعقيب عادة
قوله وثم للتراخي لا خلاف ان كلمة ثم موضوعة للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما لكن الخلاف في ظهور اثر
التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى جعل كانه قطع الكلام
بالسكوت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ الكلمة موضوعة لمطلق التراخي وهو منصرف
الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم فقط لكان ثابتا
من وجه دون وجه وقالا التراخي راجع الى الحكم والوجود اي يوجد مدلول الكلام متراخيا
دون التكلم لانه متصل حقيقة فلا يمكن جعله منفصلا وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار والمسئلة على اربعة اوجه

اما ان يؤخر الشرط او يقدم وعلى كلا التقديرين اما ان تكون المراة مدخولا بها او لا ففي هما
يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب اما اذا كانت مدخولا بها تطلق
ثلثا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لانتفاء المحلية
بالبينونة وعند ابي حنيفة رح اذا اخر الشرط في غير المدخول بها تقع الاول في الحال ويلغو
ما بعده لانه لما صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير فتقع
الاول في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل وان قدم الشرط تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا
ووجد الشرط تقع الطلاق لا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول
وصار بمنزلة السكوت حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت به شركة فيما تم
به الاول فيبقى قوله ثم طالق غير مفيد لكونه خبرا بلا مبتدأ بمنزلة ما لو استانف به لانا نقول صحة
العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود هنا فاما التعلق بالشرط فيبنى على الاتصال
صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل وفي المدخول بها سواء قدم الشرط
او اخره يتعلق بالشرط ما يليه ويقع الثاني والثالث في الحال وهذا ظاهر قوله وفي قوله ثم
فليكفر عنه الى آخره قد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو للمناسبة بينهما في معنى العطف اذا قامت قرينة
كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا بعد قوله فك رقبة او اطعام اذ الايمان شرط لصحة سائر الاعمال
فيكون مقدما عليها لا متراخيا وقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر
عنه ثم ليأت بالذي هو خير فان كلمة ثم محمول على الواو بقرينة ان المراد لو عملنا بحقيقة ثم
لا يمتنع العمل بحقيقة الامر الذي هو الوجوب وهو قوله فليكفر اذ التكفير بالمال قبل الحنث
غير واجب اجماعا وانما الخلاف في الجواز وانا لم نعمل بحقيقة ثم مع حمل الامر على المجاز وهو الاباحة
مع ان المجازين ليس اولى من الآخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام فحمل ما هو راجع
الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه ولان فيه ترك العمل بحقيقة ثم فقط وفي عكسه ترك الحقيقة
من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بالامرين بالحلف ورؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل
عند من قال به لا يتعلق بالآخر اصلا اي فيه المصير الى المجاز قبل اوانه ولان فيما قلنا عملا
بالرواية المشهورة الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي

هو خير ثم ليكفر عنه وكلمة ثم محمولة على حقيقتها هنا اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا فمعنى
حملها على الواو فلا يجوز تعجيل التكفير بالمال قبل الحنث كما ذهب اليه الامام الشافعي رح ولا يقال لما
صار بمعنى الواو جاز كيف ما كان عملا باطلاق العطف لانا نقول انما حملناها على الواو ليبقى
الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا الغرض فجعلناه مقيدا بترتب
الكفارة على الحنث قوله وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله معنى الاعراض ان
يجعل الاول في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه على ما عليه المحققون من
اهل العربية فنحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدمه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي
عدم المجيء قطعا واما اذا انضم اليه لا نحو جاءني زيد لا بل عمرو فهو يفيد عدم مجيء زيد
قطعا واما المنفي فالجمهور على انه يفيد ثبوت الحكم الثاني مع السكوت في الاول فمعنى ما جاءني
زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو مع احتمال مجيء زيد وعدمه وقيل يفيد انتفاء الحكم عن
الاول حتى يفيد في المثال المذكور عدم مجيء زيد البتة كما في لكن ومذهب المبرد انه يفيد
بعد النفي نفي الحكم عن الثاني والاول مسكوت عنه او الحكم متحقق الثبوت له فمعنى ما جاءني
زيد بل عمرو بل ما جاءني عمرو فعدم مجيء عمرو متحقق ومجيء زيد وعدمه على الاحتمال او مجيئه
متحقق وفي كلام اهل الاصول ما دل على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني لانهم قالوا ان الاعراض عن الاول بِبَل انما يصح اذا كان الاول محتملا للرد
والرجوع والا صار بمنزلة العطف المحض فيفيد اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع
دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لم يملك ابطال
الاول والرجوع عنه لان تدارك الغلط انما يمكن في الاخبار لاحتماله الصدق والكذب لا في
الانشاء الذي هو اخراج من العدم الى الوجود حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل
ثنتين فطلق ثنتين ولو قال له علي الف درهم بل الفان يلزمه الفان عندنا لانه اخبار
ومقصوده تدارك الغلط باثبات الزيادة عادة فكانه قال بل مع ذلك الالف الف آخر
وعند زفر رح يلزمه ثلثة الآف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه غير مالك لابطاله فلزماه قوله
ولكن للاستدراك بعد النفي الاستدراك رفع التوهم الناشي من الكلام السابق نحو ما جاءني

زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو ويقع بين مفردين وجملتين مع المفردين يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا ولا يجوز رأيت زيدا لكن عمرا لان وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وفي الجملتين لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات لان الجملة المعطوفة تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ وما جاءني زيد لكن جاءني عمرو والمراد من اختلاف الجملتين الاختلاف من حيث المعنى سواء كانتا مختلفتين لفظا نحو ما جاءني زيد لكن جاءني عمرو او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر فظهر بما ذكرنا ان قول المصنف رح للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد وهذا اشارة الى الفرق بين لكن وبل فان بل موضوعة للاستدراك بها مطلقا سواء كان بعد النفي او الاثبات ولكن موضوعة للاستدراك بها بعد النفي اذا وقعت بين المفردين وقد ذكر فرق آخر وهو ان موجب بل نفي الاول واثبات الثاني وضعا حتى ان في جاءني زيد بل عمرو نفي مجيء زيد بكلمة بل وموجب لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من موجبها بل هو مضاف الى دليله وهو النفي الموجود فيه صريحا ولا يخفى ان هذا الفرق مبني على ان معنى الاعراض الابطال ونقض الحكم الاول لا جعله في حكم المسكوت عنه والاولى ان يقال في الفرق ان بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران نفي واثبات **قوله** على ان العطف بها انما يصح عند اتساق الكلام وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي حتى لا يتناقض اول الكلام آخره مثال حصول الشيئين وفوات الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط يحتمل نفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره فيكون تحويلا لا ردا للاقرار فاذا وصل كان بيانا انه تحويل فصح الاستدراك لحصول الاتساق بوجود معنيين واذا فصل كان نفيا للملك اصلا وردا للاقرار فلم يصح الاستدراك لانعدام المعنى الاول لا يقال ينبغي ان لا يكون للمقر له الثاني وان وصل

لانه ينبغي نفي الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك اقرار للغير بملك الغير وانه باطل لانا نقول قد تقرر ان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فيه ما يغيره فقوله لكن لفلان بيان تغيير للنفي الاول لان ظاهر كلامه هو الاحتمال الاول فيتوقف الاول على قوله لفلان بشرط الوصل لما ثبت ان شرط بيان التغيير الوصل فكان الاقرار متصلا لكونهما كلاما واحدا فلا يرتد الملك الى الاول بالنفي الاول ولان الكلام يحتمل التقديم والتأخير فيقدر الاقرار مقدما على النفي صيانة للاقرار عن الالغاء ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن وهو ما اذا زوجت الامة نفسها من رجل بمائة درهم بغير اذن المولى فقال المولى لا اجيزه ولكن اجيزه بمائة وخمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل وهو الاجازة واثباته بعينه فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله اجيزه بعد ذلك ابتداء بعد الانفساخ فيلغو قال بعضهم ولقائل ان يقول انه لم يصرح برد النكاح مطلقا بل مقيدا بمائة ولا يلزم من رد المقيد رد المطلق لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام قلت والجواب عنه ظاهر فان هذا الاعتراض انما يرد ان لو قال لا اجيزه بمائة فح لا يبطل الكلام للاتساق كما ذكر في فتاوى قاضي خان فاما في مسألة الكتاب فلا ذكر الا للمطلق فالرد راجع اليه وقيل ان النكاح اصل والمال تابع يصح بدون ذكره فان نظرنا الى النكاح لا يتسق الكلام وان نظرنا الى المال يتسق فلما تعارض الجانبان اعتبرنا جانب الاصل وهو النكاح دون التابع وهو المال واعترض عليه بانه اذا تعارضا فتصحيح العقد اولى من الغائه اذ مقصود المولى ليس رد النكاح مطلقا بدليل قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين والظاهر وان كان رد اصل النكاح لكن الحقيقة قد تترك بدلالة من جهة المتكلم ولا يخفى ان هذا انما يرد ايضا لو كان المال مذكورا اذ لو كان مقصود المولى رد النكاح مقيدا بمائة لذكرها وقوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين يحتمل الابتداء فلا يكون دليلا على ترك الظاهر والاصل على انه لا يقال لمثل هذا الكلام ترك للحقيقة بدلالة من جهة المتكلم بل يقال بدلالة السياق كما مر فان قيل ينبغي ان لا ينعقد النكاح وان قال لا اجيزه بمائة لان النكاح المنعقد بمائة اذا ابطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا النكاح بمائة نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل **قوله** واو لاحد المذكورين وهما ان كانا مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وهو مقتضاه باعتبار اصل وضعه

ولم يوضع للشك وهو اختيار الشيخين لانه ليس بمقصود في المخاطبات ووضع الكلام للافهام
وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ احد الشخصين قد يكون لشك
المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك
وذهب كثير من ائمة الاصول والنحو الى انها في الخبر موضوعة للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم
احد الشيئين على التعيين وفي الامر للتخيير او الاباحة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد لانه
المتبادر الى الفهم وما ذكر من ان وضع الكلام للافهام انما يدل على تقدير تمامه على ان او لم يوضع
للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يقصد المتكلم افهام المخاطب بانه شاك في تعيين
احد الامرين وما قيل لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل
ممنوع كيف وان فيه سعة التعبير عن المقصود وهو امر مطلوب في المحاورات فلا يكون خلاف الاصل
على ان الترادف في الكلام اكثر من ان يحصى فصار اليه عند قيام الدليل **قوله** وقوله هذا حر
او هذا كقوله احدكما لما كان كلمة او موضوعة لاحد المذكورين قلنا فيمن قال لعبديه هذا حر
او هذا انه بمنزلة قوله احدكما حر فاليه التعيين لان الابهام من قبله ولكن هذا الكلام انشاء في الشرع
ويحتمل الاخبار لكونه موضوعا له لغة وهو يقتضي سابقة المخبر عنه فاذا وجد يجعل اخبارا حتى لو جمع
بين حر وعبد وقال احدكما حر او هذا حر او هذا لا يعتق العبد لامكان العمل بموضوعه اللغوي
واذا لم يوجد جعل انشاء شرعا احترازا عن الالغاء والكذب لان اثبات الحرية في الانشاء فمن حيث
انه انشاء شرعا اوجب التخيير فيكون له ولاية اختيار العتق في ايهما شاء بالبيان ومن حيث انه اخبار
يجبر على البيان ولو كان انشاء مطلقا لما اجبر اذ الانسان لا يجبر على الانشاء بخلاف الاخبار
فانه يجبر على البيان فيه اذا تعلق به حق الغير كما لو اقر بالمجهول بان قال لفلان علي شيء **قوله**
على احتمال انه بيان اي على احتمال ان الاختيار المدلول عليه بالتخيير اي اختيار العتق في
احدهما بيان وليس انشاء فلهذا الشرط صلاحية المحل وقت البيان حتى لو مات
احدهما لا يملك تعيين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح وشبه الاظهار باعتبار انه
اخبار حينئذ حتى يجبر على البيان لو كانا حيين كما بينا **قوله** واذا دخلت في الوكالة
يصح اذا قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل كما لو قال وكلت احدهما وايهما

باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير
لا يمنع الامتثال لامكان الاتيان باحدهما بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع بان قال
بعتك هذا العبد او هذا او في الثمن بان قال بعتك العبد بعشرة او عشرين لا يصح البيع للجهالة وكذا
اذا دخل في المستاجر او الاجرة بان قال آجرتك اليوم هذا العبد او هذا او آجرت اليوم هذا
العبد بدرهم او درهمين لا يصح الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار غير معلوم فبقي المعقود
عليه والمعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى النزاع فيفسد العقد **قوله** الا ان يكون من له
الخيار معلوما في اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت
يصح العقد استحسانا والقياس ان لا يصح كما قال الشافعي وزفر رحمهما الله لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين مع
ان الحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لان المشتري يحتاج الى اختيار من يثق به او من يشتريه
لاجله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع وهو خيار الشرط اذ شرع
ايضا للحاجة الى دفع الغبن فان قلت لما كانت هذه الجهالة غير مفضية الى المنازعة كان ينبغي ان
يجوز خيار التعيين في الاربع ايضا قلت العلة للجواز الحاجة وكون الجهالة غير مفضية الى المنازعة
والحاجة تندفع بالثلث لوجود الجيد والوسط والردي فيها والحكم اذا كان متعلقا بوصفين
لا يثبت باحدهما هكذا قرره صاحب الهداية وفيه اشكال وهو ان الحاجة المجوزة لهذا البيع غير
الحاجة المندفعة بالثلاث اذ الحاجة المجوزة هي ان يحتاج الى الحمل الى من يختار لاجله او يشتريه له
وعدم تمكين البائع من الحمل اليه الا بالبيع وهي موجودة في الاربع ايضا والحاجة المندفعة بالثلث
هي الاحتياج الى كون المبيع مشتملا على الاوصاف الثلثة للخيار ما هو الارفق فالتي لاحدهما عين الآخر
اللهم الا ان يقال ان الحاجة الاولى مستلزمة للثانية لان الحاجة الى اختيار الغير انما يتحقق اذا كان
المبيع مشتملا على الاوصاف الثلثة ليختار ما هو الارفق والاولى ما ذكر في الاسرار انه لما لم يتحمل
في خيار الشرط اكثر من ثلثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذا في المحل لاندفاع الحاجة بما دونه اذ
الثلثة تشتمل على كل الاوصاف اعتبارا للمحل بالزمان لكن يرد الاشكال على قولهما اذ الاكثر في الزمان
جائز على قولهما فينبغي ان يجوز في المحل ايضا الا انهما يقولان انما جوزناه في الزمان بالاثر معقول

وهو ان ابن عمر رضي الله عنه اجاز الى شهرين

المعنى وهو مانع من الحاق الغرمان قلت المانع في الثلث موجود ايضا لان المعلق في الاصل هو الحكم
دون العقد وفي الفرع هو العقد وهو فوق الاول فكيف يلحق به قلت الحكم في الاصل غير ثابت اصلا
وفي الفرع ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير شرط التعيين
اكثر فاستويا فجاز الالحاق هكذا قيل وفيه شيء وهو انه لما سلم ان العقد في الفرع معلق والمعلق معدوم
قبل وجود الشرط فكيف يثبت فيه الحكم نكرة اذ الحكم لا يثبت قبل العقد الا ان يحمل العقد على العقد
بالتعيين والاستثناء في قوله الا ان يكون من له الخيار معلوما راجع الى اصل المبيع دون الثمن حتى
لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار
على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدي الى ايهما شئت لا يصح لان جواز ثبت الحاقا له
بشرط الخيار كما ذكرنا لكن انما ثبت في المبيع دون الثمن وكذا الحكم لا يجري في الاجارة والمستاجر
فيه مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب يجري فيه فيجري خيار
التعيين ايضا قوله وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير هذا راجع الى قوله فاوجب التخيير اي كلمة
او اذا دخلت في المهر توجب التخيير كما هو مذهبهما وهذا اذا كان التخيير صحيحا بان كان مفيدا كما
اذا اختلف المذكوران وصفا بان قال تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او جنسا بان قال
تزوجتك على الف حالة او الفين درهم او مائة دينار فانه يثبت الخيار للزوج ويعطي اي المهرين
شاء لان كلمة او للتخيير وقد امكن العمل به لكونه مفيدا فوجب القول به وان لم يصح التخيير بان قال تزوجتك
على الف او الفين او على الف حالة او الف نسيئة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل و
الكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن كالاقرار بالالف او الفين وهذا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما لله
وقال الامام ابو حنيفة رحمه الله يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما
يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا وهو هنا مجهول بدخول كلمة او فصار الى الواجب الاصلي بخلاف
الاقرار اذ ليس لها موجب اصلي فوجب القدر المتيقن وهو الاقل لا يقال كمهر المثل انما يصار اليه عند
عدم التسمية وقد وجد هنا تسميتان احدهما فيها شك والاخري لا شك فيها فيثبت الاقل ولا يصار
الى مهر المثل لانا نقول لما صح النكاح بمهر المثل قبل التسمية كان هو الواجب الاصلي والتسمية زيادة فلا
يعدل عنه بالشك ثم عنده ان كان مهر المثل الفين او اكثر في مثل الالف الحالة او الالفين الى سنة

٧٠
فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدي وجهي
الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد تختلف فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار
يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارات اي لزم هذا ايضا تفريع على ان او للتخيير والحد المذكورين
فيوجب التخيير في موضع الانشاء ونقرير ان الواجب في كفارة اليمين وفي كفارة الحلق وفي جزاء الصيد
واحد من الجملة المذكورة في النص والمكلف مخير في تعيين واحد منها لا قولا اي يتعين في ضمن الفعل وهو
مذهب جمهور الفقهاء ويسمي هذا واجبا مخيرا وذهب بعضهم من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل
واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ثم عند الجمهور لو اتى بالكل كان الواجب
واحدا منها وهو اعلاها قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ادناها قيمة لان الفرض يسقط
بالادنى وعامة المخالفين موافقون للجمهور في هذا الحكم فكان الخلاف بينهم لفظيا وعند بعضهم
اذا اتى بالجمع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا
كان الخلاف معنويا حجة المخالفين ان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبا لثبوت الحكم
في واحد منها عينا او غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف
الصيغة والاجماع ولا للثاني ايضا لانه تكليف بالمجهول وهو باطل للزوم وحجة الجمهور ان الامر باحد هذه الاشياء
صحيح حتى ياثم بترك الكل ولا يجوز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكر ولا بالكل
على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد فتعين
انه امر باحد الاشياء غير عين عملا بكلمة او فانه لاحد الشيئين لا بعينه لا ايجاب الجميع ولا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع لتمام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وفي ذلك كاف لصحة
التكليف ولا يخفى ان هذه الحجة انما تقوم على المخالفين خلافا لفظيا لا خلافا معنويا قوله
وفي قوله تعالى ان يقتلوا الى آخره قال مالك رحمه الله الامام مخير في حد قطاع الطريق في جميع انواع قطع
الطريق بين القتل والصلب والقطع والنفي تمسكا بظاهر قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان كلمة او توجب التخيير محمولا على حقيقته كما في الكفارات
وقال علماؤنا رحمهم الله لا يمكن القول بالتخيير هنا لان في اول الآية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة وهي معلومة
بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او جمع بين القتل والاخذ وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية.

لله

يكلف جميع العبد بالاتيان بما في الوسع ومعنى القول بوجوب الكل على سبيل البدل ح

والمذكور ايضا اجزية متنوعة و تنوعه في التغلظ والجزاء على حسب الجناية قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيتحيل
ان تعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية و بتغلظها عند خفتها فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان
تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا لما عرف ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض كما
يقال لمن سأل عن حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع يفهم من هذا الترتيب دون التخيير فكان
انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية فلا يمكن العمل بظاهر التخيير كيف وقد اجمعوا على ان القاتل اذا
اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة فيكون او في الآية
بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد فيخص الآية والله اعلم بل يصلبوا اذا انفقت
المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض بالحبس
اذا اخافوا الطريق فقط وقد ورد بان هذا الحد على هذا التقسيم المذكور في حديث جبرئيل عم
حين نزل بالحد في اصحاب ابي بردة الاسلمي وهو مذكور في المطولات والقياس على الكفارات
قياس مع الفارق اذ لا انواع فيها للجناية على حسب انواع الاجزية لان اليمين مع الحنث واحد
وكذا قتل الصيد قوله وقالا اذا قال الخ اي ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل لا يثبت به شيء
لان او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين ولا عم يجب صدقه على الاخص والواحد لا عم الذي
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصدق له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه
بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما صدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام لان الاحكام
تتعلق بالذوات لا بالمفهومات هكذا ذكر صاحب التلويح رح ويمكن ان يجاب عنه بانه لما لم يكن
ما صدق عليه احد الشيئين عينا وهو الدابة محلا صالحا للايجاب كذلك لا يكون ما صدق عليه احد الشيئين
غير عين صالحا للايجاب وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا وعند ابي حنيفة رح هو كذلك اي هو اسم
لاحدهما غير عين وانه ليس بمحل لكن يحتمل احدهما على التعيين مجازا حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين
كما في الاقرار ولو لم يكن محتملا لم يجبر عليه اذ المرء لا يجبر على بيان شيء لم يكن من محتملات كلامه
ولما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الغير المعين فالعمل بالمجاز اعني الواحد المعين اولى من الغاء الكلام
وابطاله وهذا الخلاف مبني على اصل مختلف بينهم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند فصاحتي
المجاز

عند صحة التكلم وان استحال الحكم الحقيقة وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم فلا يصار الى المجاز عند
استحالة الحكم الحقيقي فيلغو وقد مر ثم ظاهر هذا الكلام يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق
عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له وقد ذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى قوله ويستعار للعموم
اي كلمة او يستعار للعموم بدليل يقترن به فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد
ولا يكون عين الواو لان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو ففيه
شبه الحقيقة من هذا الوجه وذلك اذا كانت في موضع النفي او الاباحة اما في الاول فيوجب عموم الافراد
لانه بمنزلة النكرة في موضع النفي يتناول احد المذكورين غير عين فيفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم
آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيكون بمعنى لا تطع احدا منهما ولو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا
يحنث بتكلم احدهما لانه بمنزلة ان يقال لا اكلم احدهما ولو بقي او على حقيقتها يبقى له الخيار كما في صورة
الاثبات لاكلمن فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر واما في الثاني فيوجب عموم الاجتماع لان
الاباحة رفع الحرج والاطلاق فذكر في شيء غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فانه لما اطلق
مثلا في قوله جالس الحسن او ابن سيرين المجالسة مع احدهما غير عين وهي لا تتصور تحت العموم ضرورة تمكنه
من العمل بحكم الاطلاق فله مجالسة احدهما ومجالستهما ان شاء ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله
تكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة اذ الاستثناء من الحظر اباحة وعلى هذا قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما
او الحوايا او ما اختلط بعظم فان الاستثناء من التحريم اباحة وهي ثابتة في جميع هذه الاشياء وكذا قوله تعالى
ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية وفيه حكاية المزني رح اوردها ابو سعيد السيرافي في شرح كتاب
سيبويه فقال حدثنا بعض اصحابنا ان المزني صاحب الشافعي رح سئل عن رجل حلف فقال والله لا اكلم
احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا حانثا فانتهى ذلك الى بعض اصحاب ابي حنيفة رح
المقيمين في مصر وقال اخطأ المزني وخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى الا ما حملت ظهورهما
الآية واما السنة فقوله عليه السلم لقد هممت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او ثقفي والمفهوم من ذلك
ان القرشي والثقفي كانا جميعا مستثنيين فذكر ان المزني رجع الى قوله قوله ويستعار بمعنى
حتى كلمة او للعطف وضعا وقد يجيء في بعض المواضع بمعنى حتى او الا ان اذا تعذر العطف بان كان
احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا والكلام يحتمل ضرب الغاية للامتداد في

يستعار لما يحتمله وهو الغاية لان اولما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية وكذا بمعنى الاستثناء لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمستثنى منه يرتفع بعضه بالاستثناء وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فانه لا يحسن ان يجعل عطفا و يتوب على ليس للزوم عطف المستقبل على الماضي ولفساد المعنى لانه يكون ح مثبتا والمراد نفيه ولا على شيء للزوم عطف الفعل على الاسم فاستعير للغاية لان نفي الامر يحتمل الامتداد فيعني الآية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فيتشفى منهم **قلت** ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لانك تقدر ان يعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو او يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ينصب يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف ما او على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم **قلت** هذا الاعتراض منقول من متن الكشاف وحينئذ اختار كون او يتوب معطوفا على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراضا واهل الاصول اعرضوا عن هذا الوجه باسرهم مع ظهوره ولا يظن غفلة الكل عنه وعدولهم بلا معنى يمنع عنه ولعل وجه العدول عن ذلك هو ان المفسرين اتفقوا على ان قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم الآية نزلت في شان كفار احد او في شان قاتلي سبعين رجلا من اصحابه عليه السلام ببئر معونة فح لا يجوز ان يعطف قوله او يتوب على قوله او يكبت لانه معطوف على قوله ليقطع طرفا وهو متعلق بقوله ولقد نصركم الله ببدر او على قوله في قصة بدر ايضا وما النصر الا من عند الله وعلى كلا التقديرين لا يصح العطف لعدم ارتباط المعنى لاختلاف القصتين وان امكن تاويل بعد فح وجه سببية النفي للتوبة او التعذيب حقا فلا يصار اليه مع ظهور الوجه الصحيح وكذا لا وجه للعطف على المجرور اعني الامر او المرفوع اعني شيء لانه على كلا التقديرين يكون من قبيل عطف الخاص على الخاص العام ولم يرد في مثل هذا العطف في الكلام استعمال اول المستعمل فيه الواو ونص عليه صاحب التسهيل

قال الله تعالى ولله در السلف رحمهم الله حيث تتبعوا جميع الاقاويل واتبعوا احسنها واعطوا في سلك قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب **قوله** وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان

جزأ منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في نمت البارحة حتى الصباح فان كان جزأ ادخل في ما ضرب له الغاية والا فلا نص عليه المبرد وابن الوراق والفراء والسيرافي وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب مع قيام معنى الغاية للمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فيهما كقول العرب استنت الفصال حتى القرعى فجعلوا عطفا فيه معنى الغاية لانها انتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم يخلص للغاية ويجب فيها ان يكون المعطوف بعضا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يقال جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه لجواز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية خبرها مذكور او محذوف بقرينة السياق وفي الكل معنى الغاية **قوله** ومواضعها في الافعال اي استعمالها بطريق اطلاق اسم المحل على الحال لتصحيح الجملة يعني اذا دخلت حتى على الافعال فقد يكون للغاية بمعنى الى بغير ان يكون جملة مبتداة كقولك سرت حتى ادخلها وقد يكون للغاية مع كونها جملة مبتداة كقولك مات كل اب لي حتى مات آدم وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة بمعنى لام كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غايته وسببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وعلامة الغاية ان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى يكون للسببية والمجازاة بمعنى كي لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا وهذا اولى مما قيل في وجه المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية فان هذا لو صح لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه وان لم يصلح الصدر سببا للثاني يكون حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة **قوله** وعلى هذا مسائل الزيادات اي على اعتبار المعاني المذكورة لحتى مسائل الزيادات وهي ما لو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب

ومعمول ان يحمل على غاية مر

يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة الا في
موضع يغلب على الحقيقة عرف فيترك الحقيقة ويعتبر العرف كقوله ان لم اضربك حتى اموت فانه يحمل على
الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهو للسببية دون الغاية حتى
لو اتاه فلم يغده لم يحنث لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى
الاتيان فيبعد معنى الغاية لكن الاتيان يصلح سببا للتغدية وهي تصلح جزاء فحمل على السببية فصار شرط
بر فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للتغدية وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فهي للعطف المحض لتعذر معنى الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية فلان
فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعل نفسه اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه فحمل على
العطف لتصحيح الكلام وكان شرط البر وجود الامرين وظاهر كلام فخر الاسلام ان حتى هنا بمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ
الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب
سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل
منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان
وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى ثم ان الصواب حتى اتغد بالجزم وهو سماع المشايخ من صاحب
النهاية لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعلين
وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله فالباء للالصاق
اي تعلق الشيء بالشيء وهو موضوعه اللغوي بدليل غلبة استعماله فيه لغة وباقي المعاني الذي يستعمل
فيه كالاستعانة والقسم راجع اليه نحو كتبت بالقلم وبالله لافعلن اي الصقت الكتابة بالقلم والصقت
قسمي بالله والالصاق يقتضي الملصق والملصق به فالملصق الكتابة والملصق به القلم والمقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة
الآلات فلو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا ثابتا في الذمة حالا
فيصح الاستبدال به قبل القبض لانه من خواص الاثمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت

منك كرا حنطة بهذا العبد يكون سلما والعبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض
رأس المال في المجلس وباقي الشروط في باب السلم ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض قوله
فلو قال ان اخبرتني بقدوم فلان يقع على الحق اي الصدق حتى لو اخبره كاذبا لم يعتق
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا و
الفرق ان الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الضمير المنصوب المتصل والثاني محذوف في الاول
بدلالة حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم اسم
لفعل موجود بخلاف الثاني لعدم الباء فيصلح ان مع ما بعدها مفعولا ثانيا اذ هو في تاويل المصدر
فصار المخبر به القدوم لكنه لا يصلح بنفسه ان يكون مفعولا للخبر لان مفعوله كلام لا فعل فصار المفعول
التكلم بقدومه فكانه قال ان تكلمت بخبر قدومه والتكلم بالقدوم لا يستلزم وجود القدوم فشرط
الحنث قد وجد في الاخبار كاذبا قوله ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار
الاذن اذ الباء يقتضي ملصقا لغة كما مر فصار معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا
ملصقا باذني والنكرة في موضع الشرط تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم الشرط فيكون
هذا من قبيل ان اكلت اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل ان اكلت لما يجيء من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنية اي ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة ولا آتيك
الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد
العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الشروح من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي او الشرط فيعم ليس كما ينبغي ولو قال الا ان آذن لك يكفي الاذن مرة لانه
استثنى الاذن من الخروج وهو ليس من جنس الخروج فلا يستقيم الاستثناء حقيقة فيكون مجازا عن الغاية
للمناسبة بينهما لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فان قيل لم لا يجوز ان يكون التقدير
في الا ان آذن لك الا بان آذن اذ حذف حرف الجر كثير شائع فيصير بمنزلة الا باذني اجيب بان
قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له

استعمال فلا يكون بمعناه فان قيل ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
يقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيحتاج الى الاذن
لكل خروج اجيب هذا التقدير يوجب الحنث بلا اذن والتقدير الاول لا يوجبه ان المصدر
قد يقع حينا وقد لا يقع فلا يحنث بالشك فان قيل كيف اشترط تكرار الاذن في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم قلنا بقرينة قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي لا انه قوله وفي قوله
انت طالق بمشية الله بمعنى الشرط لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبلها اذ لا يتحقق
الالصاق بدون الملصق به كما مر وهذا هو معنى الشرط لانه لا وجود للمشروط بدون وجود الشرط
غير ان التعليق بمشية الله تعالى ابطال للايجاب لانه تعليق بما لا يوقف عليه لا لحمل الباء على السببية
كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا حتى يطلق في الحال كما لو قال بمشية الله تعالى لان الحمل على الشرط اولى لانه
اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا يعقد ما على الملصق زمانا لا يمكن
الالصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة والمعلول لانهما مقارنان
زمانا على المذهب الصحيح فسقط به ما قيل ان معنى الشرط فيه اما حقيقة او مجاز والاول ممنوع
والثاني غير متعين لوجود مجاز اخر وهو معنى السببية قال بعضهم ولقائل ان يقول يمكن الوقوف
على مشية الله الطلاق لان العبد اذا شاء الطلاق فقد شاء الله اذ مشية العبد تابع لمشية الله قال الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط قلت اذا
شاء العبد طلاق امراته يقع الطلاق وان لم يعلق الى مشية الله تعالى والرواية في الكافي وغيره
فيكون الطلاق واقعا بالتنجيز لا بالتعليق والكلام فيما اذا علق الطلاق بمشية الله تعالى
ولم يوجد المشية من العبد نعم مشية العبد تابع لمشية الله تعالى ولكن ليس مشية الله تعالى تابعا لمشية العبد
حتى يلزم من عدم مشية العبد عدم مشية الله تعالى لجواز ان يشاء الله تعالى وان لم يشا العبد فلم يمكن
الوقوف على مشية الله تعالى قوله وقال الشافعي رح الى اخره نقل عن الامام الشافعي رح
انه حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم على التبعيض اذ الكل غير مراد باجماع الحنفية والشافعية
فيتادى الواجب بمطلق البعض وهو ادنى ما ينطلق عليه اسم البعض وقال مالك رح الباء زائدة لانه
صلة زيدت للتاكيد لان الفعل متعد بنفسه فاوجب الاستيعاب كما لو قيل وامسحوا رؤسكم ولما

ردت الحنفية هذين القولين بان كون الباء للتبعيض لا اصل له في اللغة صرح بذلك ابن جني وانكره
امام الحرمين والغزالي رح وانما الموضوع له كلمة من وبان في كونه صلة الغاء الحقيقة بلا ضرورة وذهب
بعض المحققين من الشافعية الى ان التبعيض في الاية مستفاد من وجه اخر لا من الوضع واللغة وذلك
ان المسح هو المس بباطن اليد فاليد الة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء على المحل صار مشبها بالالة فلا يشترط الاستيعاب به
اصلا لان المقصود الصاق الفعل واثبات صفة الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل
بالراس وفي ذلك حاصل بعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا ثم قال واذ قد ظهر ان
المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا
اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس المراد حصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي
الفرض به اجماعا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلم بمقدار الناصية وهو الربع
واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب الى هذا كلامه قلت ذكر الاصوليون من الحنفية في هذا المقام ما يحصل به
المرام وهو ان الباء للالصاق والمسح لا بد له من محل واله فاذا دخلت الباء على الالة كان الفعل
متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فيستوعب جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي واذا دخلت
على المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وصار المحل شبيها بالالة والالة شبيها بالمحل كما ذكر فلا يقتضي
استيعاب المحل ففي الاية دخلت على المحل فيكون التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها بها
فلا يقتضي استيعاب الراس بل يقتضي وضع الة المسح على المحل ووضع الالة لا يستوعب الراس
عادة لبقاء ظهر الكف وفرج الاصابع فاريد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فاريد اكثرها
وهو الثلث فصار البعض مرادا بهذا الطريق فعلم من هذا التقرير ان المراد البعض المقدر بالالة
لا البعض المطلق ولا البعض المجمل فان قيل قد دخلت الباء في اية التيمم على المحل مع ان الاستيعاب
شرط فيه اجيب بانه ممنوع على رواية الحسن وعلى تقدير التسليم الباء فيه زائدة بدليل السنة المشهورة
وهو حديث عمار رضي الله عنه او هو ثابت باشارة النص وهو ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء

اى كلام بعض المحققين الشافعية

بطريق التنصيف فدل على البقاء على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحد العبيد
والاستيعاب شرط في الوضوء في غسل هذين العضوين فكذا في خلفه قال بعضهم وفيه
بحث اذ لا يلزم كون الخلف على صفة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل مع ان
الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح قلت مسح الخف بدل لا خلف والفرق ان البدل
مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء الاية
فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم فيه مراعاة صفة المبدل منه بخلاف الخلف
قوله وعلى للالزام كلمة على للاستعلاء وضعا نحو زيد على السطح واستعمل للالزام لوجود معنى
الاستعلاء فاذا قال لفلان علي الف يكون دينا لان الدين يستعلي على من يلزمه فيحمل على الالزام
ولا يحمل الا ان يصل به الوديعة كقوله له علي الف وديعة فحينئذ يكون وديعة لان كلمة على يحتمل معنى الوديعة
للزوم الحفظ فيها وان دخلت في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
كانت بمعنى الباء مجازا لعلاقة بينهما وهي ان معنى الالصاق موجود في اللزوم فيحمل عليه عند تعذر معنى الشرط
الذي هو بمنزلة معناها الحقيقي عند الفقهاء باعتبار وجود معنى اللزوم بين الشرط والجزاء لانها
لا تحتمل التعليق بالشرط لادائه الى معنى القمار تصحيحا للكلام وصونا عن الالغاء قال بعضهم والنكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط فاذا قال بعه منى
على الف فمعناه بالف قلت ليت شعري ما دعى له الى ان لم يجعل النكاح من المعاوضات المحضة الخالية
عن معنى الاسقاط مخالفا لصاحب البزدوي وسائر الاصوليين مع ان النكاح تمليك البضع
بعوض المهر وليس فيه معنى الاسقاط كما في الطلاق وقد فسرها نفسه بالخالية عن معنى الاسقاط **قوله**
وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء بالعلاقة المذكورة وقد استعمل فيه كما في قوله
احمل هذا الطعام على درهم اي بدرهم فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده لما امكن حمله على الشرط
لصحة تعليق الطلاق بالمال يحمل عليه عملا بالحقيقة فاذا قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما كما لو قالت بالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض وعنده
لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط لانه يقتضي تقدم المشروط على الشرط

فان قلت وجوب المال مشروط بايقاع الطلاق فيكون طلقني شرطا وعلى الف مشروطا وكلمة على توجب
العكس قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى الغرض كذا
قال صاحب المغني رحمه الله او نقول انه من باب القلب كانه قال على الف على ان تطلقني بدلالة الغرض
هذا وفي اشكال على قول الامام الثالث في هذه المسئلة وفي مسئلة لو قال ابرأتك عن النصف على ان
تنقد الباقي يوما كذا فطلقها بثلاث اعنه فاعرف وسقط النصف وان لم يف وصول تلك
المسئلة رجل له على آخر الف درهم فقال ادّ الي غدا منها خمسمائة على انك بريء من الفضل ففعل
فهو بريء وان لم يدفع اليه الخمسمائة غدا عاد عليه الالف عندهما وعند الامام الثاني لا يعود عليه الالف
فالامام الاعظم رحمه الله على اصله حيث جعلها للشرط في هذه وفي تلك حتى حكم بالابراء مقيدا بشرط
النقد لا مطلقا وكذا الامام الثاني حيث جعلها للمعاوضة في هذه وفي تلك الا انه قال الاداء لا يصلح
عوضا لكونه مستحقا عليه فيجري وجوده مجرى عدمه فبقي الابراء مطلقا واما الامام الثالث فجعلها
للمعاوضة في هذه فوافق الثاني وفي تلك للشرط فوافق الاول فترك اصله وحمله تستفاد من لفظ
صاحب الهداية رحمه الله حيث قال فيه لهما ان هذا ابراء مقيد بالشرط فيفوت بفواته وكلمة على ان كانت
للمعاوضة فهي تحتمله للشرط لوجود معنى المقابلة فيه فيحمل على الشرط عند تعذر الحمل على المعاوضة
تصحيحا للتصرف ثم كلامه فيفهم منه ان حقيقة الكلمة هي المعاوضة لكن الامام الثالث انما جعلها للشرط
في تلك المسئلة لتعذر الحقيقة وعمل بالحقيقة في هذه لامكانها ولكن يبقى في هذا التعليل اشكال
يسير على قول الامام الاعظم رحمه الله وهو انه جعل معنى الشرط حقيقة الكلمة في هذه ويحملها في تلك
فيراد بالمحمل متناول اللفظ مطلقا او يراد ان معنى الشرط بمنزلة الحقيقة كما هو صريح في لفظ البزدوي
فتامل فانه حقيق بالتامل **قوله** ومن للتبعيض المحققون من النحاة على ان كلمة من لابتداء
الغاية وضعا وباقي المعاني راجع اليه لكن الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه
اصلا فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فعند ابي حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا
منهم لانه جمع بين كلمتي العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن لكن العموم هو الاصل
فوجب القول به الا بقدر ما يصان به كلمة التبعيض وهو نقصان واحد من الكل وعندهما له
ان يعتقهم جميعا لان كلمة من للبيان هنا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد مر تحقيقه **قوله**

والي لانتهاء الغاية ذهب المحققون من النحاة الى انها موضوعة لانتهاء الغاية من غير دلالة على
دخول ما بعدها فيما قبلها او على عدمه وهو يدور مع الدليل ولما كان بعض الغايات الثابتة
بهذه الكلمة غير داخل في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلا فيه كالمرفق في غسل
اليد ذكر اهل الاصول قاعدة وضابطة فبينها المصنف رح بقوله فان كانت قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها واحتياج اسمها الى محل آخر لا تدخل الغاية
اي المبتداء والمنتهى في حكم المغيا لانها لما كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها كقوله بعت من هذا الحائط
الى هذا الحائط لم يدخل الحائطان فيه وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا
للغاية اي واقعا على المغيا والغاية جميعا يدخل الغاية في حكم المغيا وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
كالمرافق في آية الوضوء فان اليد متناول الى الآباط فلو لم يذكر الغاية لاستوعبت الوظيفة كل اليد
فذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد لتناول الصدر اياه ولهذا يسمى غاية الاسقاط
وان لم يتناولها كالصيام فانه لا يتناول الليل اذ هو عبارة عن الامساك ساعة من النهار مع النية او كان فيه
شك كما في الآجال والاجارات اذ المطلق يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية
شك لا يدخل الغاية لان ذكرها لمد الحكم اليها لعدم تناول الصدر لها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم
الوصال لا يقال كيف عد الليل من القسم الثاني مع انه من القسم الاول لعدم افتقاره في وجوده الى غيره
لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر ولهذا اورده المصنف رح من القسم الثاني
متابعا للامام شمس الائمة رح **قوله** وفي للظرف كلمة في للظرف زمانا او مكانا اما حقيقة كجون زيد في الدار
او تقديرا كجون نظر في العلم ويفرق بين حذفه واثباته في ظروف الزمان فقوله ان صمت الدهر واقع على الابد
وان صمت في الدهر واقع على ساعة ثم اختلفوا في قوله انت طالق غدا وفي غد فقالا هما سواء حتى
لا يصدق قضاء في نية آخر النهار في قوله في غد كما في قوله غدا لانه وصفها بالطلاق في الغد وهو
اسم لكله وانما يتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله ولهذا يقع في اوله اذا لم يكن له نية
فاذا نوى آخره فقد نوى تخصيص بعضه وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء كما في غد ولكنه يصدق ديانة
لانه محتمل كلامه وهذا معنى ما يقال ان الغد ظرف في الحالين فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته
كقوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة كذا قيل وفرق ابو حنيفة رح بينهما بان حرف الظرف اذا اسقط

اتصل الفعل به بلا واسطة فشابه المفعول به فاقتضى استيعابه لتعلق الفعل بمجموعه فيقع في اوله
ليكون واقعا في كله فلا يصدق في نية التاخير واذا لم يسقط صار الطلاق مضافا الى جزء مبهم
من الغد اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة فيصدق
قضاء واذا لم ينو شيئا يتعين الجزء الاول لسبقه وعدم المزاحم دليله قوله تعالى انا لننصر رسلنا
والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد هكذا ذكر الشارحون في تقرير دليل
قولهما وقوله وقد اشكل على الفرق على قولهما بين مسئلة الصوم والطلاق عند ذكر في حيث
صرف الى الساعة في الصوم والى الكل في الطلاق عندهما مع ان الدهر اسم لمجموع الازمنة
كالغد ولم اجد مخلصا عنه الا بان يقال لا خلاف في الفرق بين ذكر في وحذفه فان ذكره
لا يقتضي الاستيعاب وحذفه يقتضيه عندهم كما في مسئلة الصوم الا ان الخلاف في الطلاق انما
نشأ من وجه آخر وهو انه لما كان جزء من الغد مرادا عند ذكر في بالاتفاق فلا يتعين الجزء
الاول مرادا ظاهرا لسبقه ولا يصدق بنية التاخير في صرف ظاهر اللفظ الى ما فيه تخفيف
قضاء وقالا جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهم لا تغيير الحقيقة هكذا تصورت هذا المقام
فان كان في فنائه معنى فليتقومه ذوو الافهام **قوله** واذا اضيف الى مكان بان قال انت طالق
في الدار وقع الطلاق في الحال حيث كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الطلاق اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها فاذا لم يصلح ظرفا لم يكن صالحا لتخصيص المظروف به فلا يمكن
جعله بمعنى الشرط كيف وان المكان موجود في الحال والتعليق بامر كائن تنجيز بخلاف الزمان
فانه يوجد جزءا فجزءا فيكون التعليق به تعليقا حقيقة الا ان يراد به اضمار الفعل اي المصدر
بان يراد في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط ويتعلق الطلاق بالدخول لانه يعذر العمل بحقيقة الظرف
اذ الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق وبين الظرف والشرط مناسبة اذ الحكم يتعلق بكل واحد منهما
غير تعلق التاثير او يستعار كلمة في لمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة لكن كلاهما خلاف
الظاهر فيصدق ديانة لا قضاء ثم على الوجه الاول يطلق بعد الدخول وعلى الثاني مقارنا له
وهذا اصح بدليل ما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك **قوله** ومع للمقارنة الحق اسماء الظروف

بحروف المعاني المشابهة بها بالحروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان كان قد تستعمل بمعنى بعد مجازا قال الله تعالى ان مع العسر يسرا فاذا قال لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين مدخولة كانت او غير مدخولة ومنها قبل وهي للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده قال الله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي وانما يقع ثنتان في قوله للمدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة وان كانت القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها لما عرف من زيادة قبل واحدة ان غرض الحالف ايقاع الثنتين والا لخلا ذكر عن الفائدة فصار كانه قال واحدة وواحدة ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع ثنتان ومنها بعد وهي للتأخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة تطلق واحدة ولو كانت مدخولة تطلق ثنتان في الصور الاربع وانما قيد بقوله في الطلاق اذ في الاقرار يلزمه درهمان اذا قال علي درهم بعد درهم او بعده درهم والاصل في هذه المسائل شيئان احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية اي الضمير كان صفة لما بعده والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي واذا لم يقيد بها كان صفة لما قبله فاذا قلت جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وثانيهما ان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال حتى يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ما في وسعه ويبطل ما ليس في وسعه اذا تحققت هذين الاصلين انخرجت عنه المسائل الاربع مع السهولة والله المسهل لكل عسير ومنها عند وهي للحضرة فلو قال لغيره لك عندي الف درهم يكون وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ لكن لا ينافي اللزوم حتى لو قال عندي الف دينا يثبت قوله وغير يستعمل صفة للنكرة انما عقبه باسماء الظروف لمناسبة بينها وبينه من حيث كونه اسما غير مستقل بالحوق علامات الاسم له من التنوين والالف واللام والاضافة ويستعمل تارة صفة للنكرة وهو الاصل ولا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف لتوغلها في الابهام الا اذا كان ضده واحدا كما في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ويستعمل تارة للاستثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعدهما مغاير لما قبلهما ولذلك يستعمل الا بمعنى غير فاذا قال له

علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال غير دانق بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق وهو ربع الدرهم وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء فيجوز ان لا يفرق الحكم في النصب والرفع في تنقيص دانق قوله ومنها حروف الشرط اي كلماته والفاظه لتعم الاسماء والحروف وسميتها حروفا باعتبار ما ذكرنا والاصل فيها ان فانها متمحضة للشرط وتدخل على كل شيء معدوم لانه للمنع او الحمل وهما انما يتصوران فيما هو معدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد ليس كاين لا محالة ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك وانما تقول اذا جاء زيد فاذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لا تطلق حتى يموت احدهما فتقع في آخر حيوة الزوج او الزوجة اذ عدم التطليق لا يتحقق الا بقرب موت احدهما ثم ان لم يدخل فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار لا يقال المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز عن التكلم حين حكمنا بوجود الشرط وهو الجزء الاخير من حيوته فكيف يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق وانما يشترط ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها كما ذكر في النوادر لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بموتها وح لا يتصور الوقوع بخلاف موته فانه كما اشرف على الهلاك فقد تحقق العجز عن التطليق قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك كما لو قال انت طالق مع موتك قوله واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السوآء اي مشتركة بين الوقت والشرط فيجازي بها مرة اي يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء ولا يجازي بها اخرى اي يستعمل للوقت فقط فاذا استعملت للشرط لا يبقى فيها معنى الوقت اصلا ويصير بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين انها موضوعة للوقت وتستعمل للشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى وهو قول صاحبيه الا انهم لم يجعلوها كالحال الشرط ولم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر معناه آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج احرج فانه في معنى ان يخرج اليوم او غد اليوم وان يخرج

فانها للوقت لا تسقط عنها بحال بمعنى انها ان استعمل
في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بحال
والا فلا ابداع في مثل كلمة متى لا شرطا
المضارع في مثل متى كما مر صح

غدا اخرج عدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا ما جاء الا في الشعر واما استعمالها في الشرط
من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل كل رجل ياتيني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهذا معنى ما يقال ان المانع من الجمع انما هو
المنافاة ولا منافاة بين الوقت والشرط لان الوقت جاز ان يكون شرطا مثل متى وما قيل من انه
من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع في الوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فهذا
ظاهر للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض كذا في التلويح لكن جوابه الاول يناقض قولهم
ويستعمل للشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها فليتامل **قوله** حتى اذا قال تفريع على الاصل
المختلف وتوضيحه اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فان عنى به الوقت يطلق في الحال
اي حال الفراغ من التكلم وان عنى به الشرط لم يطلق حتى يموت احدهما واما اذا لم يكن له نية فعلى قول
ابي حنيفة رح لا يطلق حتى يموت احدهما كان وعلى قولهما يطلق كما فرغ من اليمين لكنهما انه اضاف التطليق
الى وقت خال عنه لانها موضوعة للوقت وكما سكت وجد ذلك الوقت فيطلق وكان كلمة اذا اما استعملت للوقت
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وللشرط الخالص ايضا على سبيل
الاشتراك كقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل يعني بنه جزم المضارع لا بقرينة
دخول الفاء في فتجمل على ما قيل وقع الشك في وقوع الطلاق في الحال فلا يقع بالشك **قوله**
وروي عنهما لا نص في هذه المسئلة عن ابي حنيفة رح وروي ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف رح
ان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار لان لو فيه معنى الشرط كان الا انه يجعل الفعل للاستقبال و
ان كان ماضيا ولو يجعله للمضي وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاول
فعلى هذا ينبغي ان لا يعتق العبد في قوله لو دخلت الدار لعتقت اذا كان لم يدخل الا ان الفقهاء
جعلوه للتعليق بالدخول الذي يوجد في المستقبل استعمالهم في معنى ان لمواخاتهما في معنى الشرط
كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كعكسه في ان كنت قلته فقد علمته فكذا في هذه المسئلة
ولم يذكر الامام شمس الائمة رح فيها رواية عن محمد اتباعا لابن سماعة وذكرها الامام فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمهم الله

قوله وكيف سؤال عن الحال انما ذكره في سياق كلمات الشرط مع انه ليس منها لكونه موضوعا للسؤال
عن الحال بناء على ان فيه معنى الشرط في الجملة قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال
والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق الا اذا اضيف اليه ما مثل كيف ما تصنع اصنع اولان المقصود انها من الكلمات التي
يبحث في هذا المقام وان لم يكن من كلمات الشرط كما ذكر كم وحيث وان في هذا المقام وقد سلب
عنه معنى الاستفهام والسوال ويدل على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع
اي الى حال صنعه واليه اشار الامام فخر الاسلام بقوله وهو للحال بعد قوله وهو سوال عن الحال **قوله**
فان استقام اي السؤال عن الحال بان يكون لذلك الشيء احوال اعتبر والا بطل عند ابي حنيفة رح ولهذا
قال في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع في الحال بلا مشية لانه لا يستقيم حملها على السؤال من الحال
لما ان الحرية ليست لها حال وكيفية فلا يتعلق بمشية قال صاحب التلويح رح ولقائل ان يقول ان العتق
يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل
هذه كيفيات قلت الكيفيات في ايقاع العتق اذ طرقه يختلف كما ذكر لا في العتق نفسه اذ هو وصف
شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة لا تختلف بخلاف الطلاق فانه يختلف الى باين ورجعي وغيرها فلا
يرد الاعتراض وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع العتق ما لم يشأ في المجلس ولو قال انت طالق
كيف شئت يطلق قبل المشية عنده فان كانت غير موطوءة بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت موطوءة
فالواقعة رجعية والمشية اليها في المجلس في ايقاع الثانية والثالثة ان نوى الزوج ذلك وان شاءت
ثلثا وقد نوى الزوج ولحدة باينة فهو واحدة رجعية كذا ان شاءت واحدة باينة وقد نوى الزوج
ثلثا لانها شاءت غير ما نوى وهذا معنى قوله ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط
نية الزوج وانما يشترط النية مع ان الامر مفوض اليها لان المفوض لها حال الطلاق وهي مشتركة
بين السنوية والعدد فيحتاج الى النية لتعين احد المحتملين وعندهما لا يطلق قبل المشية فاذا شاءت
فالتفريع كما ذكرنا انه لما فوض اليها وصف الطلاق فقد فوض نفس الطلاق ضرورة ان الوصف
لا ينفك عن الاصل لان ما لا يقبل الاشارة بان كان حكما شرعيا كالنكاح والطلاق والعتاق فحاله
ووصفه بمنزلة اصله لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه وآثاره

فيتعلق الوصف بتعلق الاصل لعدم الانفكاك ولكن ان كلمة كيف انما يدل على تفويض الاحوال والصفات
دون الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق مفوضا الصفة الى المشية الا ان في العتق لا كيفية ولا وصف
فلا اثر للمشية الوصف بعد وقوع الاصل وكذا في غير الموطوءة لعدم المحل فيلغو التفويض وفي الموطوءة
المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل والعدد ايضا بمنزلة الوصف
والحال لانه زيادة على الاصل وموقع الواحدة له ان ثلثه وبجعل الرجعي بائنا عند فتح تفويضه
ايضا اياها **قوله** وكم اسم للعدد اي هو اسم موضوع لعدد مبهم يقال كم درهمك وكم مالك فلو قال
لامراته انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء ويتقيد بالمجلس ويرتد بالرد ولها ان تطلق نفسها
واحدة او ثنتين او ثلثا بشرط مطابقة ارادة الزوج لانه لما كان اسما للعدد المبهم دخلت
المشية على نفس الواقع الذي هو العدد فيتعلق اصله بالمشية لانه علق جميع الاعداد بمشيتها واما
يصر كذلك اذا تعلق اصل الطلاق بها فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا ويتقيد
المشية بالمجلس اذ ليس فيهما ما ينبئ عن الوقت بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال **قوله**
وحيث واين اسمان للمكان هما موضوعان لمكان مبهم فلو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت
لا يقع ما لم تشاء ويتوقف مشيتها على المجلس لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكرهما ويبقى
ذكر مطلق المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق تعلقا به فوجب اعتباره
خصوصا كما في انت طالق غدا او عموما كما في انت طالق متى شئت او اذا شئت فلها ان تشاء في المجلس
وبعده فان قيل لما الغا ذكر المكان في قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كانت طالق
دخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بحقيقة الظرفية جعل مجازا عن حرف الشرط لما بينهما من التآخي من
حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط احترازا عن الالغاء فصار بمنزلة ان شئت وجعله
مجازا عن حرف ان اولى من جعله مجازا عن اذا او متى اذ هو الاصل في باب الشرط واعترض عليه
بعضهم بانه لما جعل مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى والجواب ان هذا انما
يرد ان لو كان متى واذا موضوعين لظرف المكان او كان حيث واين موضوعين لمطلق الظرف
حتى يراعى جهة الحقيقة مع ان في جعلهما بمعنى ان عدم وقوع الطلاق في غير المجلس وهو الاصل فيصار
اليه عند التردد وربما يجاب بان المجاز الذي فيه جهة الحقيقة انما يكون اولى اذا لم يكن متعذرا

وفيما نحن فيه متعذر او مجهول لان الطلاق لا تعلق له بالمكان البتة **قوله** الجمع المذكور ذكر هذه
المسئلة عقيب حروف المعاني اتباعا لشمس الائمة رح لان الكلام في العلامة وهي الحروف اختلف العلماء في
ان الجمع المذكور بعلامة الذكور مطلقا هل يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط فقال بعض اصحاب
الشافعي رح لا يتناول الاناث الا بدليل واكثر العلماء على انه يتناول الاناث عند الاختلاط
ولا يتناولها عند الانفراد ولو ذكر بعلامة الاناث يتناولها خاصة وجه القول الاول ان لكل علامة
تختص بفريق وضعا وحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث ايضا لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز يدل عليه قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو تناول لكان ما بعده تكرارا
يوضحه سبب النزول ان النساء شكون الى رسول الله عليه السلام ما لنا لم نذكر في القرآن فنزلت
لتطييب قلوبهن ووجه قول الجمهور ان النساء اتباع للرجال في الخلقة فيتناولهن اللفظ الموضوع
للرجال عند الذكر للتبعية في الاحكام ايضا مع ان تغليب علامة الذكور على الاناث عند الاختلاط
كثير في كلام العرب يجري في فنون كثيرة والتغليب مجاز شايع يجري مجرى الحقيقة فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وقيل الجمع في المجموع حقيقة عرفية بدليل ان التكاليف الواردة بلفظ
الذكور في النصوص متناولة لهن وهي راجحة على الحقيقة اللغوية عند تردد اللفظ بينهما والجواب
عن الاية انهن اعتقدن دخولهن تحت ذكر الرجال وانما اردن التخصيص بالذكر فنزلت ثم النوع
المذكور في المتن بعد تقرير هذا الاصل ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** واما الصريح فالظاهر المراد
بظهور ابتداء اي انكشافا تاما احترز به عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس تاما لبقاء الاحتمال
وقيد بعضهم بالاستعمال احترازا عن النص والمفسر وترك المصنف اما اعتمادا على دلالة المقسم
او ادخالا لهما في التعريف لصدقه عليهما لحصول الانكشاف التام فيهما بخلاف الظاهر لبقاء
الاحتمال وقد مر غير مرة ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا اقسام متباينة حقيقة
قوله اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي نفسه من غير احتياج الى نية او قرينة
يدل على المراد وقيامه اي الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه شرعا او عرفا سواء
كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى معناه اللغوي حتى يثبت مدلوله بلا نية كالسفر اقيم مقام المشقة
في اثبات الرخص من غير نظر الى حقيقة المشقة حتى لو اراد ان يقول سبحان الله وجرى على لسانه انت حر يعتق

عبده **قوله** واما الكناية فما استتر المراد به قد بعضهم بالاستعمال ليخرج الخفي واخواته ولا حاجه
اليه لما ذكرنا وانما عد الضماير من الكنايه لانها انما وضعت ليستعملها المتكلم على وجه الكنايه وحكمها
انه لا يجب العمل بها الا بالنيه او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانها مستتر المراد لما فيه من التردد
والاحتمال فلا بد من دليل يزول به التردد وقوله حقيقة كان او مجازا اشارة الى ان الكنايه
والمجاز يجتمعان كما في المجاز الغير المتعارف لكن فرق المصنف بينهما في الكشف بان الحقيقه
لا يراد من اللفظ عند اراده المعنى المجازي فاذا قلت رايت اسدا يرمي لا يفهم الهيكل المخصوص لان
لفظ الاسد انتقل عن موضوعه الاصلي الى موضع المجاز وفي الكنايه ما انتقل عن موضوعه الاصلي بل تثبت
اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض وفيه تصريح بان بينهما مباينه ومناقضه ولا يخفى ان هذا الفرق
انما يستقيم على اصطلاح اهل البيان اما على اصطلاح اهل الاصول فلان الكنايه قد تكون قسما
من المجاز وقد تكون على العكس كالمجاز الغير المتعارف ومباين الشيء لا يكون قسما منه وسيجيء لهذا زياده
تحقيق **قوله** وكنايات الطلاق سميت بها مجازا الى آخره كانه جواب عما يقال الكنايه ما استتر
المراد منه كما ذكر والمراد المستتر في كنايات الطلاق هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي عند النيه
كما في انت طالق لان عمل الكنايه عمل المكنى عنه فدفع بان كنايات الطلاق مثل انت باين وحرام
وبتة يطلق عليها لفظ الكنايه بطريق المجاز دون الحقيقه لان حقيقه الكنايه ما استتر المراد به وهذه
الالفاظ ظاهرة المعاني على كل احد من اهل اللسان غير مستتره لكنها شابهت الكنايات الحقيقيه
من جهة الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه مثلا الباين معلوم المعنى وهو المنفصل الا ان محل الانفصال
وهو الوصل متنوع انواعا مختلفه كوصل النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونه فيه فاحتاجت الى النيه ليزول بها ابهام المحل ليظهر اثر البينونه
فيه فاطلق عليه لفظ الكنايه مجازا فيقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه عند زوال الابهام بالنيه
من غير ان يجعل باين كنايه عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا هذا محصل ما ذكروه وفيه انت صح
ضرب تكلف لان حاصله ان مفهوماتها اللغويه ظاهرة غير مستتره وهو لا ينافي كونها كنايات
حقيقه لانهم فسروا الكنايه المصطلحه بما استتر المراد منه اعم من ان يكون باعتبار نفسه او باعتبار محله
وجميع الكنايات ظاهرة المعاني اللغويه مستترة المراد منها ولا تندفع هذا بما يقال لانهم انها مستترة المراد

كيف وان المراد منها البينونه والحرمه والقطع وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر كما ذكرنا
لانا نقول ليس المراد منها البينونة المطلقه بل البينونه المخصوصه وهي مستتره حتى احتيج الى النيه
ولا بما يقال ايضا ان مبنى الكنايه على الانتقال من اللازم الى الملزوم وهو الاصل في الكنايات
وهذه الالفاظ لا انتقال فيها من معانيها الى شيء آخر كما ذكر لانا نقول هذا مبني على اصطلاح
اهل البيان كما ذكرنا واما على اصطلاح اهل الاصول فلا يشترط الانتقال في الكنايه فضلا عن اللازم
الى الملزوم لانهم لم يفسروا الكنايه الا بما استتر المراد منه سواء وجد الانتقال او لا يدل عليه
انهم جعلوا الحقيقه المهجوره من الكنايه مع انه لا انتقال فيها اصلا على ان في هذه الالفاظ انتقالا
من اللازم الى الملزوم اذ البينونه اعم من البينونه النكاحيه والعام لازم للخاص **قوله**
الا اعتدي استثناء من قوله حتى كانت بها تواين اي يقع بهذا اللفظ عند النيه تطليقه
رجعيه لا باينه لان وقوع البائن باعتبار دلالة اللفظ عليه بحقيقته وحقيقه هذا اللفظ الحساب
يقال اعتد دراهمك اي احسب عدد دراهمك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل
عاملا بنفسه بل يجعل كنايه عن الطلاق لاحتماله في نفسه ان يراد به اعتدادا نعم الله تعالى
او الاعتداد من النكاح اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاعتداد من النكاح وتعين وجه الطلاق
وقع الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون سابقة الطلاق والضرورة
ترتفع باثبات اصل الطلاق من غير صفة البينونه والكثره ولهذا وقع رجعيا ولم يقع اكثر من واحد
فعلى هذا يجوز ايضا ان يكون استثناء من قوله سميت بها مجازا وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا للطلاق
من غير شائبة الاقتضاء لان الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم لسببه لاختصاص الحكم هنا بالسبب فصار
عبارة عن كوني طالقا وكذلك قوله استبرئي رحمك اي اطلبي براءة رحمك لان طلب البراءه يحتمل
ان يكون للوطء او للصلوح او للتزوج بزوج آخر فاذا نوى الاخير يقع به الطلاق اما اقتضاء او
استعارة محضه كما ذكرنا وكذلك قوله انت واحدة لان وصف الوحده لا اثر له في قطع الوصله
الا انها تحتمل ان تكون صفة للمراة اي انت متوحدة عند قومك او عندي او في الجمال وان تكون صفه
للطلقه المحذوفه اي انت طالقه طلقه واحدة بمعنى طالق تطليقه واحده فتكون قائمة مقام موصوفها
فتنصب نصبه اذ اصله تطليقه واحده فحذف الذات ثم الموصوف واقيمت الصفه مقامه فترفع او تخفض

اعتبارا بالجزء المرفوع او المخفوض فاذا نواه جعل كالمذكور صريحا والطلاق يعقب الرجعة لكن لا يصح فيه نية الثلث وان كان مظهرا للتنصيص على الوحدة لانا نقول لم يجعل موصوفها البينونة حتى تقع البائن لانا نقول التعدي لاجل القرون ويحتمل ان يرتفع بالادنى او يحمل عليه عملا بالاصل وحملا للامر على الصلاح عاجلا واجلا **قوله** ولا اصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع لافهام المرام والصريح هو التام في الاعلام والكناية فيها ضرب قصور وابهام فلا تثبت بها ما يسقط بالشبهات من الاحكام كالزنا والسرقة وقذف لانه ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة ولا يرام حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها او قال لعرضا للغير اما انا فلست بزان او قال احد ما لي فلان بالبيل لم يلزمه الحد وفيه حكاية الى يوسف رح وهي مشهورة وانما يلزم حد القذف على من قال هو كما قلت لمن قذف رجلا بالزنا للتصريح بالنسبة الى الزنا لان كاف التشبيه يوجب العموم فيما يقبله كما في قوله اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا بخلاف ما لو قال صدقت لمن قذف رجلا بالزنا فانه لا يجد عندنا خلافا لزفر لاحتمال صدقت قبل هذا الزمان فلم كذبت الان **قوله** واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل الخ عني بالعمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم بالدليل كما يقول الصلوة فرض لقوله تعالى اقيموا الصلوة وبظاهر ان العمل بما سيق له الكلام عمل بشيء لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص لانه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه كما صرح به في تعريفه والاولى ان يقول هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص هنا ليس ما تقدم ذكره بل المراد به متن الكتاب حتى يكون اثبات الحكم بظاهر او خفي استدلالا بعبارة النص وذلك لان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض تمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قول النبي عليه السلم ان من السحت ثمن الكلب صح بذلك للامام ابو اليسر رح حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا او يقول بعبارة لهذا اراد بالمسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له بخلافه فيما سبق ثم لما اشار الى مفهوم النص هنا لم يحتج الى بيانه في الاقسام الباقية فلم يذكر في بعض نعرفاتها الا النص حرما على الظاهر **قوله** واما الثابت

باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص القصد باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما لمزيد الكشف وقوله بما ثبت بنظمه يخرج دلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم ولغة يخرج الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل يثبت لتوقف المذكور عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقيد عدم القصد والسوق لاخراج العبارة وقوله وليس بظاهر من كل وجه اشارة الى وجه التسمية لانه لما لم يكن ظاهرا من كل وجه اي لم يفهم من نفس الكلام في اول السماع من غير تامل لم يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر شيئا فظهر ذلك الشيء للحس ظهورا بينا والشيء الاخر الذي يدركه بعض لحظاته ليس بتلك المرتبة في الظهور او لان السامع يكون مشغولا عما سيق له النظم غافلا عما تضمنه فالنص يشير اليه **قوله** وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اي لباسهن بالمعروف فان الاية مسوقة لبيان وجوب النفقة على الاب ونفي فضل نفقة يحتاج اليها حالة الارضاع ان اريد بهن المنكوحات كما يدل عليه ذكر الرزق والكسوة دون الاجر ولبيان ايجاب اجر الرضاع ان اريد المطلقات كما يقتضيه وعلى الوارث فان نفقة النكاح لا ينتقل اليه فهو الثابت بعبارة النص وفي ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا لانه اضاف الولد اليه بلام الملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يكون احق به ملكا فيكون احق به نسبا والى ان للاب حق التملك في مال الولد كما دل عليه قوله عليه السلم انت ومالك لابيك فيملكه عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن **قوله** وهما سواء في ايجاب الحكم اي العبارة والاشارة في اثبات الحكم لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم الا ان الاول اي العبارة احق بالعمل من الاشارة عند التعارض لاختصاصها بالسوق فعبارة قوله عليه السلم واكثر الحيض عشرة ايام ترجح على اشارة قوله عليه السلم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بناء على ان الشطر حقيقة في النصف كذا قيل وفيه نوع اشتباه اذ هو موقوف على تحقق التعارض بينهما وهو على تعذر الجمع وحمل الشطر على البعض المطلق يدفع التعارض وهو مستعمل فيه كثيرا **قوله** ولا شارة عموم كالعبارة اذ كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة وعند بعض مشايخنا لا عموم لها العموم فيما سيق الكلام

لاجله واما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم وكان اول
اصح كذا قال الامام شمس الائمة رح **قوله** واما الثابت بدلالة النص الى آخره المعنى من هذا المعنى
الذي ادى اليه الكلام لغة حتى يستوي فيه الفقيه وغيره من اهل اللسان كما لا يلام المفهوم من اسم
الضرب كالايذاء المفهوم من التافيف لا ما يوجبه ظاهر النظم لغة فانه من قبيل العبارة او الاشارة فخرج منه
وخرج ايضا المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى وقوله لا اجتهادا نفي لقول البعض انه قياس جلي
قوله كالنهي عن التافيف يعني ان التافيف حرام بعبارة النص والضرب كذلك بدلالته وبيانه ان اف
كلمة كراهة تذكر عند التضجر والتبرم وله صورة معلومة وهي التصويت بالشفتين على الوجه المخصوص ومعنى
مقصود لاجله يثبت الحرمة وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى منه او كان ممن يستعمله للترحم او
للاكرام لا يحرم التافيف في حقه وهذا معنى يفهم منه لغة لا رايا واجتهادا حتى استوى في فهمه المجتهد
وغيره وهذا المعنى موجود في الضرب فيثبت الحرمة فيه بطريق الدلالة فان قلت لم اريد بقوله تعالى ولا تقل
لهما اف لا تؤذهما كان من قبيل عموم المجاز وهو من قبيل العبارة لا الدلالة قلت لانه لا اراده بل يفهم
منه ذلك بطريق التنبيه على الغرض المقصود فهو كذلك طريق الدلالة وكم من فرق بينهما وفي قول المصنف
يعني يوقف به على حرمة الضرب من غير تامل اشارة الى هذا **قوله** والثابت به اي الثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة في كونه مضافا الى النص دون الراي حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي عندنا اما
اثبات الحد بالدلالة فكايجاب الرجم على غير ماعز بالزنا في حالة الاحصان واما اثبات الكفارة
فكايجابها على غير الاعرابي بالجماع عمدا في نهار رمضان الا ان الدلالة عند المعارضة دونهما
لوجود النظم والمعنى اللغوي فيهما ولم يوجد في الدلالة غير المعنى اللغوي **قوله** والثابت به
لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال
كثيرة فان قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال بيانه
انه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التافيف والاذى شيء واحد وان كان له محال
كثيرة كالضرب والشتم والقتل وقد ثبت كونه علة في بعض المحال استحال ان لا يكون علة في محل آخر وهذا
على مذهب من لم يجوز تخصيص العلة منهم المصنف قال الامام الخانقاهي رح في هذا الكلام نظر وهو ان قولهم

اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة يفهم منه ان معنى النص اذا كان علة يكون علة في جميع صور
وجوده ثم قولهم في باب تخصيص العلل انعدم الحكم لانعدام العلة يناقض هذا اولا يناقض لان عدم
المانع لما كان جزء العلة عندهم على ما صرحوا به لم يوجد العلة في صورة المانع وهو معنى قولهم انعدم
الحكم لانعدام العلة فلا يناقض قولهم اذا ثبت كونه علة يكون علة في جميع صور وجوده وهو ظاهر
والتعليل المحتج المقبول ما ذكر في المتن وهو ان التخصيص يستلزم سبق العموم ولا عموم للثابت بدلالة
النص لانه من عوارض اللفظ **قوله** واما الثابت باقتضاء النص اعلم ان النص اذا كان بحيث
لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه اي يطلب وجوده فهنا اربعة امور المقتضي بالكسر وهو النص
والمقتضى وهو الثابت باقتضاء النص ومثاله المشهور اعتق عبدك عني بالف فان العتق بالف
لا يصح الا بالبيع فهو المقتضي والبيع المقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضى اذا تصور
هذا فقول الثابت باقتضاء النص اي الحكم الثابت بمقتضى النص على ان المصدر بمعنى المفعول
كقولهم هذا ضرب الامير اي مضروبه ويجوز ان يحمل على حقيقته ايضا فالم يعمل النص فيه اي حكم لم
يعمل النص فيه اثباته اي لم يوجبه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وانما تقدم لان ذلك
الشرط شيء اقتضاه النص اي طلبه ليصح ما تناوله اي لما لم يصح معنى النص الا بعد ذلك
الشرط قدر ذلك الشرط مقدما وجوده على النص فذلك الشرط هو المقتضى ولما لم يعمل النص في
ذلك الثابت الا بتقدم شرط طلبه النص صار هذا الحكم الثابت مضافا الى النص بواسطة ذلك
الشرط المتقدم وهو المقتضى فكان هذا اي الحكم ثابتا بالنص بواسطة اذ الحكم ثابت بالمقتضى
والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فالفاء في قوله فان ذلك
للتعليل بتقدم ذلك الشرط على النص وفي قوله فصار نتيجة الجملة الاولى وفي قوله فكان نتيجة الاضافة
بالواسطة فان قلت كما ان حكم المقتضى ثابت باقتضاء النص كذلك المقتضى ثابت باقتضائه
فلم حملهم قوله الثابت باقتضاء النص على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعضهم فنقول كان
تقسيم الحكم الى الاقسام الاربعة فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام
الحكم والكلام فيها وايضا لو حملناه على تعريف الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم
النص بخلاف العكس فهو افيد **قوله** وعلامته هذه اشارة الى الفرق بين المقتضى والمحذوف

اي علامة المقتضي ان لا يبطل معنى النص المذكور عند التصريح به فانه لو بطل عند ظهوره لم يكن مقتضيا طالبا اياه ولعاد على موضوعه بالنقض بخلاف المحذوف فانه يتغير حكم المذكور عند التصريح به مثال المقتضي من النص قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض شرعا كونها مملوكة اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث فيزاد عليه فيكون التقدير فتحرير رقبة مملوكة وبهذه الزيادة لا يتغير الكلام بل يصح ما اريد به وهو التكفير ومثال المحذوف قوله تعالى واسئل القرية فان كالاهل فيه محذوف مقدر وبذكره يتغير الكلام اذ السؤال يتحول من القرية الى الاهل وفيه بحث لانه ان اريد بهذا الفرق وجود التغير وعدمه فلا يستقيم في مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضربه فانفجرت فانهم صرحوا بانه من قبيل المحذوف مع عدم التغير فيه وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير عن المقتضي ولا مدفع لهذا الا بالتزام ان هذه الآية وامثالها من قبيل المقتضي لا من قبيل المحذوف وبتفسير المقتضي بما قدر لتصحيح المذكور شرعا او عقلا والمحذوف بما قدر لتصحيح المذكور لغة صرح به المصنف رح في شرحه للمنتخب نعم علماء العربية عدوها من قبيل المحذوف بناء على عدم الفرق بينهما عندهم **قوله** والثابت به كالثابت بدلالة النص حتى لا يعارضه القياس لاشتراكهما في كالاضافة الى النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اقوى من الثابت بالمقتضي لانه ثابت بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه فكان ثابتا من وجه دون وجه **قوله** ولا عموم له عندنا اي لا عموم للمقتضي عندنا خلافا للشافعي رح هو يقول انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة في حق جميع الاحكام قلنا لما كان المقتضي غير ملفوظ حقيقة ولكن جعل كالملفوظ ضرورة صحة الكلام يقدر بقدرها وهو سد الرمق واعترض بان المقتضي قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبدك عني بالف فان مقتضاه بع عبيدك عني والجمع المضاف يفيد العموم والجواب انه ليس من عموم المقتضي بل العموم يستفاد من صيغة العبيد المقدر والمقتضي هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد يثبت بقدر ما يصح به المذكور من صحة كالاعتاق لانه في حق سائر كالاحكام من ثبوت خيار الرؤية والعيب وغيرهما وفي ذلك ان ليس المراد من انتفاء عموم المقتضي انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد انه لو كان الشيء مذكورا حقيقة يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق كالاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضي لا في حق سائر كالاحكام اللازمة له فاذا احتيج الى تقدير اللفظ العام يقدر ولا يكون ذلك عموم المقتضي

بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما ظاهر **قوله** حتى اذا قال لما كان المقتضي لا عموم عند الشافعي رح صح تخصيص طعام دون طعام بالنية في قوله ان اكلت فعبدي حر لان دلالة الفعل المتعدي على المفعول بطريق كالاقتضاء اذ لا وجود له في الخارج بدون المحل عقلا وعندنا لما لم يقبل العموم لم يقبل التخصيص ايضا فسقط بهذا التقرير ما يقال لم لم يجعل من قبيل المحذوف حتى يصح نية التخصيص والفعل المتعدي يدل على المفعول لغة وذلك ان الفعل يدل على نفس الماهية لغة لا على المحل الا انه عرض لا وجود له في الخارج بدون المحل فدل عليه عقلا لا لغة فان قيل سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في كالاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق كالاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما لو صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل قلنا المصدر الثابت في ضمن الفعل لغة هو الدال على نفس الماهية دون كالافراد فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا كذا في التلويح لكن الفرق بين المصدر المدلول عليه بالفعل وبين المصدر المذكور في العموم وقبول التخصيص مشكل فان المصدر المذكور هنا لتاكيد مدلول الفعل من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على نفس الماهية ولهذا لا يثنى ولا يجمع كذا قيل ويمكن ان يجاب عن هذا كالاشكال بان المصدر المذكور يحتمل التاكيد فلا يثنى ولا يجمع ويحتمل النوعية فيثنى ويجمع فبالنية يتعين احد محتملاته بخلاف المصدر المدلول قال بعض كالافاضل في فصوله البدائع واستدق كالامام الرازي في هذا النظر للامام كالاعظم رضي الله عنه والفضل ما شهدت به كالاعداء والحول بان عموم النكرة المنفية ضروري ومثل هذا لا يقبل التخصيص وانما القابل له العموم الثابت باللفظ لانه لا فرق ايضا بين المصدر المدلول والمذكور اللهم الا ان يقال المصدر المذكور واقع في سياق النفي حقيقة فيعم بخلاف المصدر المدلول فان دلالة الفعل على المصدر لا يستلزم تقديره في حيز النفي اذ تقديره في حق صحة الفعل فقط لا في حق اقامته مقام كالاسم فان قيل الحنث انه يحنث باكل كل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا انما يحنث لوجود المحلوف عليه لانه مندرج تحت ماهية الاكل ومعنى قوله لا اكل لا يوجد منه ماهية الاكل **قوله** وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك الى آخره هذه الفاظ اربعة لم يصح نية الثلث في بعضها وهو انت طالق

وطلقتك وصحت في بعضها وهو طلقي نفسك وانت بائن وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت لغة فيكون كالملفوظ
فيقع على الاقل ويحتمل الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان طالق يدل لغة على طلاق هو صفة للمراة
وهو مصدر طلقت المراة لا على طلاق قائم بالزوج بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك بطريق الاقتضاء ضرورة
ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيقدر بقدر الضرورة هكذا ذكره
صاحب الهداية واورد عليه مثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فان الطلاق فيهما صفة المراة وقد صحت
نية الثلث فيهما واجيب بانه لما نوى الثلث اراد بالطلاق التطليق على تاويل انت ذات
وقع عليها التطليق لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على ارادة التطليق من الطلاق فلو توقف ذلك
على نية الثلث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق
لا نفس ارادته فان قيل جميع ما ذكرتم انما يصح في انت طالق لا في طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج لغة قلنا دلالته لغة انما هي على مصدر ماض دون مصدر حادث
فكان ينبغي ان يلغو لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح كلامه بلغ
مصدرا هو ثابت في الحال وجعل انشاء للتطليق فصارت دلالته على المصدر اقتضاء لا لغة فان
قيل لما جعل هذه الالفاظ وهي طلقتك وانت طالق وغيرهما انشاآت في الشرع موضوعة لاثبات
معانيها مثل بعت واشتريت كان الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ثابتا بقوله
انت طالق فلم يكن ثبوت الطلاق به من قبيل الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار
وقد خرج عن كونه اخبارا شرعا فيكون من قبيل العبارة بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلث
اجيب بان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاآت في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار
بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها
صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع
ايقاعها من جهة المتكلم بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم
تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا
حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء كما اذا قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق

لا يقع الطلاق واعترض عليه صاحب التلويح بانا نقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها
خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا
لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق ايضا قلت لا نزاع في انها انشاآت شرعا
الا انها بالطريق الذي قلنا وهو لا ينافي كونها اخبارات حقيقة في اللغة وعدم احتمال الصدق
والكذب وقبوله التعليق انما هو بالنظر الى حقائقها الشرعية لا اللغوية واما قوله طلقي نفسك
وانت بائن فان صحة نية الثلث فيهما باعتبار ان المصدر فيه كالاول ثابت لغة لا اقتضاء لانه
مختصر من قوله افعلي فعل التطليق الى آخر ما ذكرنا في باب الامر وان المصدر في الكنايات وهو البينونة
وان كان ثابتا اقتضاء لكنها متنوعة الى خفيفة وهي القاطعة للملك الثابت بالنكاح والى غليظة
وهي القاطعة لحل المحلية في حق الزوج بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه ونية احد
النوعين صحيحة في المقتضي فعند نية الكامل ثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت
في ضمن الضمان لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح فيكون صحة نية الثلاث من قبيل ارادة
احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس لا من عموم المقتضي فهذا معنى قوله على اختلاف التخريج
فان قيل الطلاق متنوع ايضا فينبغي ان يصح نية الثلث قلنا البينونة تتصل بالمحل في الحال
ولاتصالها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل كما ذكرنا فصح
تعيين احدهما بالنية واما قوله انت طالق فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف
بالكمال والنقصان لا بعد حلوله بالمحل وذلك لان حكمه اما فوت الملك الثابت بالنكاح وانه
معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تفويت الحل لا غير وانه معلق بكمال
العدد وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل واما الثابت في الحال انعقاد العلة وهو لا يتنوع
كالرمي ينعقد علة فانه لا يتنوع ولكن يتنوع آثاره وهو الجرح والقتل فلو تنوع هنا لتنوع
بالعدد الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نيته هنا لزم اثبات العدد في المقتضي قصدا لا ضمنا
وذا لا يجوز قوله التنصيص على الشيء الى آخره لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة شرع
في الاستدلالات الفاسدة فمنها التنصيص على الشيء باسم العلم ويسمى مفهوم اللقب ومفهوم

العدد ايضا اذا كان المذكور اسم عدد ومعناه ان النص اذا اثبت حكما في مسمى باسم الذات
سواء كان علما او اسم جنس يكون نفيا للحكم عما عداه عند بعض اصحاب الشافعي رح واستدلوا بقوله
عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يكن نفيا للحكم عما عداه لما صح هذا الاستدلال
منهم وهذا لان التنصيص لا بد له من فائدة وما هي الا التخصيص وعندنا التنصيص لا يقتضي التخصيص
سواء كان بالعدد نحو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة او بغيره وذلك لان النص لم يتناول
غير المنصوص لانه لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب الحكم في غيره نفيا او اثباتا واعترض
عليه بان هذا مصادرة على المطلوب اذ هو عين النزاع ولا مانع من اثبات الحكم في محل المنطوق
ومن نفيه في محل السكوت بالمفهوم اذ عدم تناوله له بالاثبات لا يستلزم عدم تناوله له بالنفي والجواب
انا نقطع بالفرق ان النص لايجاب الحكم في المنصوص عليه وضعا ولغة لا لنفي الحكم عن محل
السكوت وانما يستلزم النفي عن محل السكوت في بعض المواضع اذا كان ضدا له ضرورة تحقق الحكم في المنصوص
عليه كالامر بالشيء يكون نهيا عن ضده وههنا تحقق الحكم في المنطوق لا يتوقف الى انتفاء الحكم
في غيره فلا يثبته ولا نفيا كيف وانه يؤدي الى بطلان تعليل النصوص لانه يكون ذلك قياسا في
مقابلة النص والاجماع منعقد على جوازه والجواب عن استدلالهم باستدلال الانصار بالحديث
بانا لا نسلم انهم فهموا ذلك من التنصيص بالعلم بل انما فهموا ذلك من اللام للاستغراق مع الاضافة
الى الماء فانها تفيد الحصر مع هذه الصفة بدليل الاستعمال حيث يقال فيما ينحصر لا فيما لا ينحصر
كما يقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور
يؤيده ما جاء في بعض الروايات لا ماء الا من الماء لكن لما انعقد الاجماع على وجوب
الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفي الانحصار فيما يتعلق بالمني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة وصار معناه وجوب جميع الاغتسال الذي يتعلق بقضاء الشهوة منحصر في
المني وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل الذي
يتعلق بقضاء الشهوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء
غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومشاهدة وطورا دلالة كما في الالتقاء اذ الانزال امر خفي

فادير الحكم مع دليله كالانزال وهو التقاء الختانين لانه سببه كما ادير الرخص مع دليل المشقة وهو السفر
فكان هذا قولا بموجب العلة واما فائدة التنصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او اظهار
فضيلة المجتهد بالتأمل في علة النص واثبات الحكم بها في غير المذكور قوله والحكم اذا اضيف
الى آخره اعلم ان الحكم متى رتب على مسمى موصوف بوصف خاص بعضه نحو في الغنم السائمة زكوة
او علق بشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار اوجب ذلك الترتيب او التعليق نفي الحكم المذكور
عند عدم الوصف او الشرط المذكورين عند الشافعي رح اي عدم الحكم يضاف الى عدم الوصف
او الشرط وعندنا لا يوجب ذلك بل عدم الحكم يضاف الى العدم الاصلي الثابت قبل التعليق والاضافة
فخرج الوصف الكاشف والمادح والذام والمؤكد ولهذا لم يجوز الشافعي رح نكاح الامة المؤمنة لمن قدر
على نكاح الحرة ولا نكاح الامة الكتابية مطلقا لفوات الشرط وهو عدم طول الحرة ووصف الايمان
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية اي من لم يملك زيادة مال يقدر بها على نكاح الحرة
فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات فان قيل قد جعل طول الحرة الكتابية مانعا ايضا فلم يعمل بمفهوم
الصفة في المحصنات المؤمنات قلنا لا نسلم على رواية منه ولو سلم فلا نسلم انه اوجب العمل بمفهوم الصفة
لا مجرد بل ادعى ان الاصل هو العمل بذلك الا لمانع ومعارض وهو ههنا وجوب صيانة الجزء عن الاسترقاق
مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان الخلاف في الوصف بمعنى الشرط
لا في وصف اتفاقي ذكر للتشريف ونحوه كما ذكر وحاصل ما قاله الشافعي رح انه الحق الوصف بالشرط
واجراه مجراه وهذا مما لا نزاع فيه اذ كل واحد منهما يؤخر حكم الموجب ولا نزاع ايضا في ان المعلق
بشرط زمان وجود الشرط سببا لكن النزاع في المقدمة الثانية وهي انه اعتبر التعليق بالشرط
عاملا في منع الحكم على معنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال دون السبب اي لا يمنعه
عن الانعقاد كما هو مذهبنا لانه قد صار موجودا بالتكلم فلا وجه لجعله معدوما لكن يمكن
تأخير الحكم عنه من الثبوت بالتعليق كالتأجيل والاضافة وخيار الشرط في البيع وكالتعليق
الحسي فانه لا يؤثر في اعدام السبب وهو الثقل بل يؤثر في منع الحكم وهو السقوط حتى ابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق وان اشتريتك فانت
حر بناء على وجود السبب عند التعليق وعدم المحل في الحال لعدم الملك وجوز التكفير بالمال بعد اليمين

قبل الحنث لان اثر التعليق لما كان في منع الحكم و وجوب الاداء بالتاخير الى زمان وجود الشرط
لا في منع السبب صار وجوب الكفارة حاصلا بوجود اليمين التي هي سببه لا ضافة اليها في قوله تعالى ذلك
كفارة ايمانكم والحكم وهو وجوب الاداء موخرا الى الحنث لتعليق الله في قوله تعالى اذا حلفتم اي حلفتم
وحنثتم بالاجماع والاداء بعد وجود السبب ونفس الوجوب قبل وجوب الاداء جائز بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل حولان الحول والدين المؤجل قبل حلول الاجل لكنه لم يجوز التكفير بالصوم قبل الحنث
اذ الواجب البدني لا يحتمل الفصل بين نفس وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فيه هو الفعل
ليس الا فلم يكن وجوبه الا وجوب ادائه فلما تاخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع علم ان
نفس الوجوب منتف قبله فيكون التكفير قبل تحقق نفس الوجوب وانه لا يجوز بخلاف المالي فانه يحتمل
الفصل بينهما لان المال مغاير للفعل يجاز ان يتصف المال بالوجوب اولا و لا يثبت وجوب الاداء الذي
هو الفعل كما اذا اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول
الاجل فكان التكفير بعد الوجوب قوله وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا اذ اثر التعليق
في منع السبب عن الانعقاد لا منع الحكم قصدا لان الشرط دخل على السبب اي على اللفظ الصالح
للسببية وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور فمنعه من الوصول الى المحل وكما لاسباب الشرعية لا يصير
اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه وكما لا يكون شطر
البيع علة الحكم لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي
ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق قلت لما كان مرجو الوصول الى المحل بوجود الشرط والغاية
التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا والتحقيق ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى
اهليته للتكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك
الوقت فاندفع به ايضا ما اذا علق العاقل ثم جن عند وجود الشرط فانه يقع و لو نجز عنده
لا يقع فافهم فان قلت القول بمنع السبب قول بعدم الحكم قبل وجود الشرط لعدم العلة و لا اثر
للعلة في النفي بلا خلاف قلت لا لم فان عدم العلة لا يؤثر في عدم الحكم بل هو امارة له وعدم الحكم
بالعدم الاصلي قوله والمطلق يحمل على المقيد الى آخره قد ذكرنا ان المطلق هو المعترض للذات

دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع شئ من الصفات بالنفي
او الاثبات فقال الشافعي رح يحمل المطلق على المقيد سواء وردا في سبب او شرط او حكم
في حادثة واحدة او حادثتين لان المطلق ساكت عن التعرض للوصف محتمل له والمقيد ناطق
بحكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويرجح الناطق على الساكت عند التعارض وفي قوله
وان كانا في حادثتين اشارة الى ان المطلق يحمل على المقيد عنده في حادثة واحدة سواء
دخلا في السبب او الحكم وفي قوله مثل كفارة القتل وساير الكفارات اشارة الى اتحاد
الحكم وفي نظيره من الكفارات اشارة الى ان الحمل بطريق القياس لا بموجب اللغة وبيانه
ان المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين والظهار رقبة مطلقة
وقيد الايمان في المنصوص عليه زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص
على ما مر وفي نظيره من الكفارات ايضا لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير شرع للستر والزجر
فحمل المطلق على المقيد فلم يجز اعتاق الرقبة الكافرة في الكل واما لم يثبت في كفارة القتل
الطعام الثابت في كفارة اليمين والزيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة
اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت
بالاسم العلم وهو عشرة مساكين وستون مسكينا وثلثة ايام وستين مسكينا والتنصيص باسم العلم يوجب
الوجود اي جواز الكفارة عند الوجود اي وجود العدد ولا يوجب العدم اي عدم جواز الكفارة
عند عدم نفي العدد في المنصوص عليه فلم يكن العدم ثابتا في المنصوص عليه فلا يمكن تعديته
الى غيره لان تعديته المعدوم محال وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في التنصيص بالصفة التي تجري
مجرى الشرط واما قولهم التنصيص على الشئ باسم العلم او العدد يدل على الخصوص ونفي الحكم
عما عداه فليس ذلك مذهب الشافعي رح بل هو مذهب بعض اصحابه كما ذكروا وما خص طعام اليمين لان
طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي رح قوله وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد اي اذا وردا في الحكم بدليل انه ذكر ورودهما في السبب بعد هذا وقوله
وان كانا في حادثة تتميم الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل بالطريق الاولى لان الكلام
فيما اذا كانا بدليل استثناء الحكم الواحد بقوله الا ان يكونا في حكم واحد وفيه ان لا اطلاق

امر مقصود بنبئ عن التوسعة كما ان التقييد ينبئ عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال كالاطلاق
كما لا يجوز عكسه واما قوله المطلق ساكت والمقيد ناطق فيحمل عليه عند التعارض قلنا لا تعارض بينهما الا
في اتحاد الحادثة والحكم لامكان العمل في حادثة او حكم لكون التسهيل مرادا فيه وبالمقيد في حادثة
اخرى او حكم آخر لكون التشديد مرادا فيه فاما لو كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن
العمل بهما فيجب الحمل ضرورة وذلك مثل حمل الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى تعارض المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة
وقد ثبت التقييد فبطل الاطلاق **قوله** وفي صدقة الفطر جواب عما يقال هلا جمعتم
بين القرانين وجعلتم كالنصين وعملتم بهما معا كما فعلتم في صدقة الفطر فما الفرق بينهما
فاشار الى الفرق بان الاطلاق والتقييد في صدقة الفطر وردا في السبب فان احد النصين وهو قوله
عليه السلم ادوا عن كل حر وعبد جعل الراس المطلق سببا والنص الآخر وهو قوله عليه السلم ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين جعل راس المسلم سببا ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت الشئ الواحد
باسباب متعددة على سبيل البدل شرعا وحسا كالملك يثبت بالشراء والهبة والارث وغيرها فاذا انتفى
المزاحمة وجب الجمع باجراء كل واحد من المطلق والمقيد على سننه من غير حمل بخلاف كفارة اليمين فانهما
وردا في الحكم الواحد وهو الصوم وهو في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فلو عملنا بالنصين
يلزم اشتراط التتابع وعدمه وهو محال او يلزمه صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد وهو خلاف
الاجماع فان قيل قد حمل الامامان ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله المطلق على المقيد حيث شرطا قيام
السلعة للتحالف عند التخالف مع ان القيد والاطلاق في قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان
تحالفا وترادا وردا في السبب او الشرط دون الحكم قلنا اشتراط قيام السلعة ليس من جهة الحمل
بل من العمل باشارة قوله عليه السلم ترادا فان التراد لا يتصور الا حال قيامها **قوله** ولا نم ان
القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط اي لا نم ان التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط مطلقا كيف وان الوصف قد يكون اتفاقا وعادة كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي

في حجوركم ولئن سلمنا ان القيد المذكور بمنزلة الشرط لكن لا نم ان الشرط يوجب العدم عند عدمه
اذ العدم ليس بحكم شرعي حتى يضاف الى عدم الشرط ويجوز تعديته الى الغير لتحققه قبل الشرع
ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نم انه يثبت العدم في غير المنصوص
عليه بالتعدية لا لانه انما يثبت بالاستدلال اذا ثبت المماثلة بين المنصوص وغيره في المعنى الذي
تعلق الحكم به وبمجرد اسم الكفارة لا يثبت المماثلة كيف وان المفارقة بينهما ثابتة في السبب
والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر واما معنى فلان القتل من اعظم الكبائر بعد الكفر
حتى قرن به في قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق بخلاف الظهار واليمين فلا يكون القتل في معنى الجناية مثلهما واما في الحكم صورة فلان حكم القتل
وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وحكم
اليمين وجوب البر ثم الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلثة ايام واما معنى
فلان في حكمهما ضرب تيسير لان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت بين الاشياء الثلثة في
اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة
انتفت المقايسة اذ لا بد لها من المماثلة على انها لو سلمت يكون تعدية الى ما فيه نص للابطال وهي
باطلة ولا يقال المطلق خال عن النص في حق الوصف فلا ابطال لانا نقول فيها ابطال الاطلاق
وايجاب القيد بالرأي **قوله** فاما قيد الاسامة جواب عن الصورة التي ظن ان المطلق فيها محمول
على المقيد بقرينة ان يقال لا نم ان اشتراط الاسامة في نصاب الزكوة من قبيل حمل المطلق
وهو قوله عليه السلم في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عليه السلم في خمس من الابل السائمة
شاة بل انما ثبت ذلك بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم لم يوجب نفي قبول شهادة الفاسق
ونسخ الاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم بل الامر بالتثبت والتوقف في خبر الفاسق
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب نسخ الاطلاق في نصوص الشهادة
فلا يكون من الحمل في شئ **قوله** وقيل القران في النظم اعلم ان بعض اهل النظر قالوا ان
القران بين جملتين تامتين بحرف الواو يوجب المساواة بينهما في الحكم حتى قالوا في قوله تعالى

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران بينهما يوجب ان لا تجب الزكوة على من لا تجب عليه الصلوة
كالصبي لان الواو للعطف لغة وموجب العطف هو الاشتراك وانه يوجب المساواة وقاسوا
الجملة التامة اذا عطفت على التامة بالواو على الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة
بها حتى لو قال زينب طالق وعمرة طالق كان في شاركتا في وقوع الطلاق بالاتفاق وكذا لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط كالطلاق مع ان كل
واحد كلام تام فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الثاني بالشرط وقلنا عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان ينفرد بحكمه ولا يشارك الاول لان
في التشريك جعل الكلامين واحدا فلا يصار اليه بلا ضرورة وانما وجبت الشركة في الجملة
الناقصة اذا عطفت على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به فاذا تم الكلام بنفسه لم
يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا تعلق العتق بالشرط في المثال المذكور كالطلاق
لانه في حق التعليق ناقص مفتقر وان كان في نفسه تاما غير مفتقر وقد عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعلق العتق ايضا حتى لو انعدم غرض كما في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب تطلق زينب في الحال اذ لو كان غرضه التعليق لاكتفى بقوله
وزينب لان خبر الاول صالح لخبر به الثاني فثبت ان المشاركة لا تثبت باعتبار العطف
بالواو بل باعتبار الافتقار ولا افتقار بقوله تعالى آتوا الزكوة الى قوله تعالى اقيموا الصلوة
بوجه لكن لما لم يكن الصبي والمجنون مخاطبين بالصلوة والزكوة لم تجبا عليهما لعدم
التكليف **قوله** والعام الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص
سؤال او وقوع حادثة سواء كان غير مستقل او مستقلا جزاء وجوابا قطعا او جوابا
ظاهرا مع احتمال الابتداء يخص بسببه بالاتفاق ومعنى الورود على سبب صدوره عند ادعاء
الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا
في غيره بنص آخر او بدلالة نص او بقياس اما الاول والثاني فلكمال الاتصال واما الثالث
فلظهوره لكن لما احتمل الابتداء صدق اذا نواه ديانة وقضاء لعدم التخفيف واما اذا كان
ابتداء كلام ظاهرا بان زاد على قدر الجواب مع احتماله فهو موضع الخلاف فعندنا يحمل على

طالق صح

الابتداء ولا يخص بالسبب خلافا للشافعي ومالك رحمهما الله احترازا عن الغاء الزيادة فيصدق
اذا نوى الجواب ديانة لا قضاء للتخفيف فان قيل لو حمل على العموم لم يكن الجواب
مطابقا للسؤال قلت لا نم بل يكون مطابقا مع زيادة وهذا اجمال تفصيله ان هذا العام
على اربعة اقسام احدها ما خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها رسول الله فسجد والثاني ما خرج
مخرج الجواب للسؤال السابق ولم يزد على الجواب وكان مستقلا كما لو قيل لرجل الا تغتسل
الليلة من الجنابة او قيل له تعال تغد معي فقال ان اغتسلت او ان تغديت فعبدي
حر والثالث ما خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه كنعم وبلى كما لو قال اكان لي
عليك كذا فقال نعم او اليس لي عليك كذا فيقول بلى والرابع ما خرج مخرج الجواب وكان مستقلا
وزاد على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها وهذا هو موضع الخلاف وصورته ان الحادثة
اذا وقعت لواحد من الناس في زمن النبي عليه السلم فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحبها
وغيره فانه لا يخص بصاحب الحادثة عندنا بل يتناول غيره وعند مالك والشافعي رحمهما الله
يخص به ويراد بذلك العام ذلك الواحد مجازا ويثبت الحكم في غيره بنص آخر او قياس
ونظيره ما اذا قال في مثله الاغتسال والغداء ان اغتسلت الليلة او تغديت اليوم فعبدي
حر لا يتقيد بغسل الجنابة وبالغداء المدعو عنده عندنا حتى لو اغتسل باي سبب وتغدى اي غداء
يحنث وقد يقال ان لا اتغدى وبلى ونعم وسجد غير عام فكيف يستقيم الايراد من هذا الباب
ويجاب بان المراد اعم من عموم الانتظام فيعم المطلق من الكلام **قوله** وقيل الكلام
المذكور للمدح الى آخره قال بعض الشافعية يخصص اللفظ العام بغرض المتكلم ويجعل الغرض
كالمذكور حتى ان الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له حتى لا يجوز التمسك بالآية الاخيرة في
وجوب الزكوة في الحلي لانا نعلم ان ليس الغرض منه العموم بل هو الحاق الذم بمن يكنز الذهب
والفضة وعندنا هذا فاسد لان العموم موجب الصيغة ودلالتها على المدح او الذم ليست مانعة عن
ارادة موجبها لعدم المنافاة بينهما والغرض مسكوت عنه فلا يجوز ترك موجب المنطوق به قلت
يرد على اصل المسئلة مسئلة لو قال كل امرأة لي فكذا دفعا لطلب العرس فالعبرة على قول الامام الثاني

خصص اللفظ العام بغرض المتكلم وهو ارضاؤها حتى لم يوقع الطلاق عليها ويمكن ان يجاب عنه بان
الغرض اذا لم يكن منافيا للعموم لا يخصص به كما في المدح والذم واذا كان منافيا يخصص به كما في مسئلة
الطلاق فان الغرض وهو ارضاؤها ينافي وقوع الطلاق عليها اللزوم ايحاشها **قوله**
وقيل الجمع المضاف اي الجمع اذا قوبل بالجماعة يثبت حكم حقيقة الجمع في حق كل واحد من الجماعة عند البعض
ونسب هذا الى الامام زفر رح يؤخذ من اموالهم لان ذلك حقيقة الكلام ولهذا لو حصلت المقابلة بصيغة
الفرد يثبت في كل واحد من الجماعة حكم ذلك الفرد الذي هو موجب الصيغة وعندنا ليس كذلك بل يقتضي
مقابلة الآحاد بالآحاد لانه هو المفهوم من مخاطبات الناس تعالى لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم
اي كل واحد ثوبه ودابته وقال الله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم اي كل واحد
جعل اصبعه في اذنه ولهذا قال محمد رح في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان
فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا لو قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة
منهما دارا حنثتا جميعا **قوله** وقيل الامر بالشيء الى آخره اختلف العلماء في ان الامر والنهي هل لهما
حكم في ضد المأمور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر على حدة فقال بعضهم لا حكم لهما في
الضد اصلا وقال الجصاص الامر بالشيء يكون نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر
او اضداد كالقيام وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وبعضهم يدل على كراهة ضده وكذا النهي عن الشيء
يكون امرا بضده ان كان له ضد واحد وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها عند البعض وعند البعض
يكون امرا بالكل وهو باطل لاستحالة الجمع بين الاضداد ايضا من سهو واحد في ساعة واحدة وعند عامة
اصحابنا يكون امرا بواحد منها غير عين والمختار ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا ان يكون موجبا
لها او دليلا عليها والنهي عن الشيء يقتضي كون ضده في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة في قوة الواجب
لان الامر بالشيء ساكت عن ضده غير متناول له فكيف يوجب الحكم فيه لكنه يثبت حرمة الضد
ضرورة حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء الضد اذ الانتفاء من ضرورة وجود
الضد الآخر والثابت بطريق الضرورة كالثابت بطريق الاقتضاء وهو دون الثابت بالصريح
والدلالة فيثبت به ادنى الحرمة وهو الكراهة وهذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا للمأمور به
بل كان مؤخرا له عن محله او مظنة للتفويت اما اذا كان مفوتا كالاكل للصوم فانه يثبت الحرمة

بفهم ذلك من قوله فاذا لم يفوته كان مكروها وبهذا التفصيل يندفع ما اورد صاحب الميزان
من ان هذا القول المختار خلاف الرواية فان ترك الصلوة المفروضة والامتناع عن تحصيلها حرام
يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه فعلى هذا كان ينبغي ان يقول المصنف وعندنا الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده او حرمته ولما كان النهي الثابت في ضمن الامر مقتضيا للكراهة التي هي ادنى من الحرمة
بدرجة ناسب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة لكن في
قوته اعتبارا للنهي بالامر **قوله** وفائدة هذا الاصل اي فائدة اختيار كراهة الضد على تحريمه
ان تحريم الضد لعينه لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع له بل وضع للايجاب لم يعتبر اي لم يجعل
مباشرة ضد المأمور به حراما ولا مفسدا لاداء المأمور به الا اذا فوت كالاشتغال بالضد المأمور به
لان التفويت حرام فاذا لم يفوته كان مكروها لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة
في القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة ليس بتحريم القعود حتى اذا قعد
بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى او الثالثة ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم
يفوت القيام لامكان الاتيان بعده لكن القعود يكره لاستلزامه تاخير الواجب ولو قعد ولم يقم
يحرم ويفسد صلوته لكونه مفوتا **قوله** ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا
القلنسوة ولا الخفين كان من السنة لبس الازار والرداء وانما تعينا لانهما ادنى ما يقع الكفاية
عن غير المخيط فان **قلت** لبس غير المخيط ليس ضد لبس المخيط بل ضده ترك لبس المخيط وهو اعم من لبس
غير المخيط **قلت** لما كان اللبس واجبا ولبس المخيط منهيا تعين ان يكون السنة لبس غير المخيط
او نقول لما كان بين المخيط وغير المخيط مضادة اعتبر بين ما يتعلق بهما ايضا مضادة
كما اعتبرت المضادة بين الاسود والابيض لما كانت هي بين السواد والبياض في الحقيقة **قوله**
ولهذا قال الى آخره اي ولان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا حرمته قال ابو يوسف
رح من سجد في الصلوة على مكان نجس ثم اعادها على مكان طاهر لا تفسد صلوته لانه اي السجود
على مكان نجس غير مقصود بالنهي لانعدام صريح النهي لكن المصلي منهي عن السجود على مكان نجس ضرورة
كونه مأمورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد وهو السجود

على مكان نجس لا تفوت المأمور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون
مفسدا للصلوة وقالا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا تفوت فرض السجود لكن تفوت فرض آخر وهو الكف
عن حمل النجاسة في الصلوة بيانه ان السجدة فرض في الصلوة وهي تتادى بوضع الجبهة على الارض والارض
اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيكون بمنزلة حامل
النجاسة والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كالكف في الصوم
لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا ولا يقال ان النجاسة اذا كانت في موضع البدن
لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا نقول انما جعلناه حاملا للنجس في السجود باعتبار اداء الفرض
ووضع البدن ليس بفرض فكان وضعهما بمنزلة الترك فلا يرد على ما اخترنا من التقرير هذا ولكن
يشكل على قول ابي يوسف في مسئلة ومن بدت عورته فما ستر حتى مضى ما لو قضى ركنا قدرا وصار
للحرز في صف النساء او موضع الانجاس او نحسا كان التراخي للصلوة مفسدا والشرط امكان الاداء
لا الاداء فانه يرد حكمي المسئلتين على قوله تناقض ظاهر يعرف بالتامل لا مخلص عنه الا بالحمل على الروا
يتين عنه وسمعت عن افضل المحققين من اساتذتي سلمه الله وابقاه التوفيق بينهما بان فرض السجود
لما تادى على قول الامام ابي حنيفة رضي الله عنه بما صلب من الانف وهو اقل من قدر الدرهم كان ينبغي
ان لا تفسد اذا سجد على مكان نجس وان لم يعد لتادي فرض السجدة بدون الجبهة كاليدين والركبتين
اداء وقعتا على النجس الا ان للجبهة مدخلا في الفرضية بعد تحقق السجود بهما فكان ينبغي ان تفسد وان اعاد
فاورث دليل الامام الاعظم شبهة فحقق حكمه عند الامام الثاني وقال ان اعاد جاز والا لا فهذه الشبهة
غير موجودة في المسئلة الثانية وهذا دقيق لكن يشكل على قول الامام الاعظم رضي الله عنه لزوم عدم الفساد
على قوله وان لم يعد ومذهبه ان الصلوة فاسدة وان اعاد وحيلة ما ذكر ان للجبهة مدخلا في الفرضية
بعد تحقق السجود بها كما في القراءة بالزايد على مقدار الفرض فالاحتياط في الحكم في الفساد ويجب
ايضا تخصيص قول الناظم او موضع الانجاس بغير موضع السجود والرواية مطلقة والله المرشد
الى الحق **قوله** فصل المشروعات على نوعين لما فرغ عن بيان اقسام الادلة من الكتاب
وتوابعها شرع في بيان اقسام الاحكام وتفاوت منازلها والمشروع ما جعله الله تعالى شريعة
لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكونه والعزيمة في اللغة القصد البليغ المؤكد قال الله تعالى ولم نجد له

عزما اي قصدا مؤكدا في العصيان وفي الشريعة اسم لما هو اصل من المشروعات غير متعلق بالعوارض
اي ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له سميت بها لانها في غاية الوكادة من حيث كانت مشروعة ابتداء
حقا لصاحب الشرع فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد ومعناها اللغوي اليسر والسهولة سميت بها للمناسبة الظاهرة **قوله** وهي اربعة انواع المراد
تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزائم والا فلا يا حد اخل في العزيمة لصدق التعريف عليها ووجه
الحصر ان ما يتعلق به الثواب من العزيمة لا ان يكفر جاحده او لا الاول الفريضة والثاني
اما ان يستحق تاركه العقاب او لا الاول الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول
السنة والثاني النفل اما الفريضة فهي في اللغة القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها وقد ذكرناه وفي الشرع ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها
مقدرة مقطوعة ثابتة بدليل لا شبهة فيه من الكتاب والسنة المتواترة او الاجماع القطعي كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكم الفرض اللزوم علما اي حصول
العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي وجوب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل قطعي وهو عبارة عن
الايمان به وعملا بالبدن اي وجوب العمل بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل حتى يكفر
جاحده لتبديل التصديق وتفسيق تاركه بلا عذر لان ترك العمل بالواجب معصية والمعصية فسق
فمرتكبها فاسق الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر اذ الاستخفاف بالشرايع القطعية
كفر وانما قيدت بالقطعية اذ الاستخفاف بالواجب ليس بكفر على ما سيجيء من قوله وتفسيق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد **قوله** والواجب ومعناه لغة هو الساقط من الوجبة وهو السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت سمي به لسقوطه عن رتبة الفرض في اثبات العلم القطعي
او لسقوطه عنا علما او لسقوطه علينا عملا من غير ان نحتمله باختيارنا او هو اللازم من الوجوب
وهو اللزوم وفي الشريعة ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص من الكتاب والآية
المأولة وذلك مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة
الفرض لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لما في دليله من الشبهة ولهذا لم يكفر
جاحده وتفسيق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا للاجماع على وجوب العمل

بها فاما تاركه متاولا فلا يفسق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
واما تاركه غير متاول فلا يوجب التفسيق عند صاحب التقويم واليه اشار الامام فخر
الاسلام رحمه الله في اصوله وقيل الاول يوجب التضليل لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة والثاني التفسيق
والاصح لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار الامام السرخسي رحمه الله فان قيل ما وجه التخصيص بخبر الواحد
والواجب قد يثبت بالخبر المشهور اذ فيه شبهة لكونه آحادا لاصل وبالعام المخصوص والآية
المأولة كما ذكرنا قلت وجهه اما عموم الواجبات الثابتة بالاخبار الآحاد وكثرتها او كون
الرد الموجب للتفسيق مخصا باخبار الآحاد عنده اذ رد العام المخصوص والمأول من النصوص
لا يوجبه عنده لاختلاف العلماء في بقاء حجيته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل لانه في قوة المتواتر
قوله وسنة وهي لغة الطريقة مطلقا حسنة كانت او سيئة وشرعا الطريقة الحسنة المسلوكة في
الدين من غير افتراض ولا وجوب سواء سلكها النبي عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين فخرج
النفل ايضا لان الطريقة ينبئ عن التطرق اما لغة او عرفا يقال هذه طريقة فلان اذا كان نظر فيها
وهو منتف في الاستحباب ودخل فعل الصحابي خلافا للشافعي رحمه الله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها في فعلها مع الخلو عن صفة الفرضية
والوجوب فيستحق الملامة بتركها بلا عذر في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قال عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي والظاهر ان المذكور من حكم السنة مخصوص بسنة الهدى اذ سنة الزوائد
لا يطالب المرء باقامتها وكانه انما عرفها وبين حكمها خاصة اشارة الى ان النوع الآخر من السنن
كاسمه من الزوائد **قوله** الا ان السنة الى اخره اي لكن لفظ السنة اذا اطلق لا يختص
بسنة النبي عليه السلام بل قد تقع على طريقة غيره من اعلام الدين كالصحابي وعند الامام الشافعي رحمه الله
مطلقها يقع على طريقة النبي عليه السلام فقط وصورة المسئلة اذا قال الراوي ان من السنة كذا او قال
الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا لا يفيد الاختصاص بسنة النبي عليه السلام بل يحتمل سنته وسنة
الصحابة رضي الله عنهم على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل عندنا وعند الامام الشافعي
رحمه الله ينصرف الى سنة النبي عليه السلام فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي فلا يطلق اسم
السنة على طريقتهم الا مجازا فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليدهم كان طريقته

متبعة كطريقته عليه السلام فلم يتعين عند الاطلاق **قوله** وهي نوعان سنة الهدى وهي التي يكون
اقامتها تكميلا للهدى اي الدين وتتعلق بتركها كراهة واساءة وهي دون الكراهة مثل الجماعة والاذان
والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصرون بالترك وفي بعضها انه ياثم به
وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة وزوائد وهي التي اخذها
هدى ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان ياتي بها كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده
في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة
من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك **قوله** ونفل هو في اللغة الزيادة ومنه سميت الغنيمة
نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد شرعا ويسمى ولد الولد نافلة لذلك وفي الشريعة ما يثاب
المرء على فعله اي يستحق الثواب ولا يعاقب على تركه فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات
والسنن مشروعة لنا لا علينا وهو دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين كسير النبي
عليه السلام بخلاف النفل واورد على تعريف النفل صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا مع صدق تعريف النفل عليه فلا يكون مانعا واجيب عن الاول بان
المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها
تحت قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن كالنفل بعد الشروع يصير واجبا حتى لو افسد يجب القضاء و
يعاقب على تركها والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه ويجيء لهذا زيادة تحقيق **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف اي على
وجه يخير فيه بين الاتيان والترك في الابتداء وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع فلا يواخذ
بالمضي ولا بالقضاء عند الافساد لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع مع ان البقاء اسهل من الابتداء
كالمظنون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل
بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء وقلنا ان ما اداه صار لله تعالى مسلما اليه ولهذا لو مات على ذلك
كان مثابا عليه فيجب صيانته عن ابطاله ضرورة وجوب صيانة حق الغير وكونه مسلما اليه لا ينافي ان يعرض
له الابطال كالصدقة المسلمة يبطل بالمن والاذى والعبادة المتقدمة تبطل بالردة ولا سبيل الى الصيانة
الا بالزام الباقي وانما هو ضرورة عدم التجزي فان قيل لما لم يتجز لم يكن الموجود منه طاعة الا بانضمام الباقي

فلم يكن المؤدي عبادة فلم يحرم ابطاله قلنا لا شك انه مقرب بالشروع في الصوم والصلوة مع التي يكف
النفس عن الشهوة وتعظيم الرب الا ترى ان النذر عبادة فكيف النذر المقترن بالعمل فحرم ابطالها
وانما عدم ما يسمى صوما تاما وصلوة تامة شرعا فان قيل لا ابطال هنا وانما هو بطلان في ضمن
امر مباح وهو ترك النفل هو مخير فيه لم يفعل لانه نفل فصار كسقي زرع مملوك يلزم منه فساد زرع
الغير بالنز ضمنا فانه لا يكون اتلافا حتى لم يلزم الضمان قلنا لا نم ان ترك النفل بعد الشروع مباح
ولو سلم فلا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض لا معنى للابطال الا ما يحصل به
البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء الغير بخلاف فساد زرع الغير فانه انما يضاف الى رخاوة
ارضه لا الى السقي **قوله** وهو كالنذر اي الجزء المؤدى صار لله تعالى فعلا كالمنذور صار لله تعالى
تسمية لانه قصد بنذره العبادة وقصد العبادة عبادة ولا شك ان الفعل اقوى من القول
لانه وعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه ثم لما وجب لصيانة ادنى الامرين وهو
التسمية ما هو اقويهما وهو ابتداء الفعل فلان تجب لصيانة اقويهما ادنى الامرين وهو بقاء
الفعل واتمامه كان اولى فان قلت لما كان البقاء اسهل من الابتداء كالتحمل في البقاء اولى
قلت لما وجب صيانة الجزء المؤدي عن البطلان وجب الباقي لصيانته لان البقاء اسهل واما
مسئلة المظنون فالقياس فيه ان يقضي كما قال زفر وهو الان علماؤنا رحمهم الله استحسنوا وقالوا
ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب بزعمه فلغا لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد
كما اذا شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع **قوله** ورخصة اعلم ان الرخصة
من قبيل المشكل لقبول افرادها التفاوت في معنى الرخصة لان ما يطلق عليه اسم الرخصة اربعة
انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر اي اكمل واقوى في المعنى الذي وضع له الرخصة
واجدر من الاخر في اطلاق اسم الرخصة عليه ونوعان من المجاز احدهما اتم في كونه مجازا في باب
الرخصة من الاخر وذلك لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم وحكمه فهو الحقيقة ثم ان ترتب
عليه حكمه وهو الحرمة بلا تراخ فهو الاحق لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والا فهو النوع الثاني وان
شرعت مع عدم السبب المحرم وحكمه فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا اصلا لعدم
بقاء سببه مشروعا فهو الاتم وان بقي مشروعا في الجملة فهو النوع الاخر اما احق نوعي الحقيقة فما ابيح

مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة فان قلت الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة جمع بين
الضدين قلت الاستباحة ما يعامل به معاملة المباح في عدم المؤاخذة ورفع الجناح وليس من
ضرورة سقوط المؤاخذة معنى انتفاء الحرمة لجواز العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة فان قلت
المؤاخذة من احكام الحرمة فيلزم من قيام الحرمة بدون حكمها تخصيص العلة لا محالة قلت حكم الحرمة
استحقاق المؤاخذة وهي لا تنفك عنها لا المؤاخذة والا لما اذ يتخلف عنها وذلك كالمكره على اجراء كلمة
الكفر فان اجراءها على اللسان حالة الاكراه مرخص بشرط اطمينان القلب بالايمان مع قيام حرمة الكفر
والمحرم وهو الدليل الدال على وجوب الايمان حتى لو صبر وقتل كان مثابا فان قيل كيف يستقيم سقوط المؤاخذة
في الكفر وهو غير جائز العفو قلنا سقوط المؤاخذة عن اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان
القلب ثابت بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وهو لا يستلزم الكفر
لبقاء التصديق مع اطمينان القلب وكالافطار في رمضان واتلافه مال الغير فان الصائم
الصحيح المقيم اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او اكره احد على اتلاف مال غيره مع اكراهه
بما رخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء والضمان
مع ان حرمة الافطار واتلاف مال الغير قائمة لا تسقط بالاكراه فلو صبر اخذا بالعزيمة نال طلب الرضا
الرحمن يوم الحساب وكترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اي اذا خاف على نفسه الهلاك رخص له
ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رعاية لحقه فانه لو اقدم يفوت حقه في نفسه صورة ومعنى
ولو احجم يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية فلو اقدم حتى قتل صار شهيدا لان
فرضية الامر بالمعروف قائمة فكان في الاقدام اقامة الفرض واحياء حق الله تعالى وفيه نفع العباد
ايضا لان الظاهر انه اذا قتل تتفرق الفسقة لاعتقادهم وجوب ما يأمر به فيؤثر فعله
في باطنهم بخلاف الغازي اذا حمل على جماعة من المشركين وقتل من غير ان ينكأ فيهم فانه
يكون آثما لان جمعهم لا تتفرق بفعله فكان ملقيا نفسه في التهلكة من غير احياء حق الله تعالى فان قلت
الامر بالمعروف واجب والقاء النفس في التهلكة حرام فاذا ادى الاشتغال بالواجب الى ارتكاب
الحرام كان تركه واجبا قلت لا نم ان هذا القاء النفس في التهلكة بل هو بذل النفس لاحياء حق الشرع
كما في الجهاد وربما لا يفضي الى الاهلاك وكجناية على الاحرام وتناول المضطر مال الغير فانه يجوز

عند الاكراه والاضطرار وان وجد سبب الحرمة والكرمة جميعا ولو صبر اثيبا بان للاخذ بالعزيمة كما يجي
قوله وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لان المترخص فيه عامل لنفسه والآخذ بالعزيمة عامل لربه فان قلت
العمل للرب مسلم فيما يرجع الى حق الله تعالى فاما فيما يرجع الى حق العبد من اتلاف مال الغير بغير اذنه بعلة الاكراه
او المخمصة فلا قلت لا شك ان الاحتناء عن محرمات الدين ببذل النفس اظهارا للتصلب فيه اعزاز للدين
وفيه اعزاز لرب العالمين قوله والثاني ما استبيح اي النوع الثاني من نوع الحقيقة ما رخص فيه وعومل
معاملة المباح مع قيام السبب المحرم موجبا للحكم لكن حكمه متراخ الى زمان زوال العذر فمن حيث قيام
السبب كانت الرخصة حقيقة ومن حيث تراخي الحكم كان هذا دون الاول منزلة كالبيع بشرط الخيار مع
البات وذلك لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة كما ذكر واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان حكم العزيمة
اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب فان قلت اذا كان الحكم وهو الحرمة متراخيا فما معنى
الاستباحة قلت معنى استباحة الشيء هو المعاملة به معاملة المباح كما ذكرنا سواء كان ذلك الشيء باقيا
على الحرمة او لا فالمراد بها مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينافي حكمه وذلك مثل فطر المسافر
والمريض فانه رخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو ادى يقع عن الفرض خلافا للظاهرية فعندهم
وجوبه معلق بادراك عدة من ايام اخر وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم الا ان
وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر عنه له تاجيل الدين حتى
لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان فان قلت ان اردت
بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير
متراخ وكذا ان اردت به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كلهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب
قلت المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب
لعذر المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهر متناولهما والتاخير للنص
خص لا للتخصيص وفيه بحث لانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون من نوع
المجاز فلا يظهر للتخصيص نوع آخر كذا ذكره بعض الافاضل في شرح المغني والجواب انا لا نم انه ان لم يحمل على التخصيص
يكون من النوع الاول وانما يكون منه لو لم يكن وجوب الاداء وحرمة الافطار متراخيا والحال انه متراخ

بدليل عدم وجوب الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما ذكر لكن يرد هنا اعتراضان
آخران احدهما انه لو كان وجوب الاداء متراخيا لم يكن المدرك الصائم عدة من ايام اخر قاضيا وليس كذلك
وثانيهما انه اذا وجد الخطاب في الشهر مع عدم وجوب الاداء في صورة المريض والمسافر يلزم تخصيص العلة
ويمكن ان يجاب عن الاول بان المدرك الصائم عدة من ايام اخر مؤد حقيقة لصدق تعريف الاداء عليه واطلاق
اسم القاضي عليه باعتبار تفويت الوقت المعتد لمع امكان الاداء فيه في الجملة وعن الثاني بان الحكم هنا متاخر
لا منعدم فلا تخصيص اذ هو عبارة عن وجود العلة مع عدم الحكم قوله وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للامام الشافعي فان الفطر افضل
عنده في قول لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه متروك الظاهر في حق عدم الجواز للاحاديث
الوارده فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر قلنا ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر متحقق في حقه
بكماله وتاخر الحكم لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص عاملا
لنفسه فكان الاول اولى على ان في هذه العزيمة معنى الرخصة من وجه اذ فيها نوع يسر لموافقة المسلمين اذ البلية اذا عمت طابت فكانت العزيمة عاملة عمل الرخصة مع الكمال في ذاتها والرخصة لا تؤدي
معنى العزيمة ~~عاملة عمل الرخصة مع الكمال في ذاتها~~ وهو العمل لله تعالى فكانت اولى واعترض عليه
بانه انما يكون عاملا لله تعالى ان لو كان موافقا لحكمه والجواب انه لا شك في كونه موافقا لحكمه تعالى لجوازه
اتفاقا فكان المؤدي عاملا لله تعالى قوله الا ان يضعفه الصوم فلا يجوز له الاخذ بالعزيمة حتى
لو صبر على الصوم ومات كان آثما لانه يصير قاتلا لنفسه بفعله بخلاف ما اذا اكره على الفطر فصبر حتى
قتل لان القتل يضاف الى فعل المكره قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا اي رفع من الاصر
والاغلال اي الامور الشاقة التي كانت على من قبلنا كما قال الله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال
التي كانت عليهم لان الرخصة حقيقة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في
حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة الا ان هذا لما كان نسخا تمحض تخفيفا وتيسيرا سمي رخصة مجازا ولما لم
يبق الاصل مشروعا في حقنا بالكلية كانت الرخصة اتم في المجازية بخلاف القسم الثاني فان الاصل فيه مشروع
في الجملة قوله والنوع الثاني ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
مع بقاء السبب موجبا لذلك الحكم في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كانت الرخصة مجازا اذ ليس

وفيه نظر لعدم وفائه بالاول والاولى ان يجاب عنه
بان الكلام في العلة المستنبطة وما ذكره
ليس كذلك فافهم للمعلق عليه

في مقابلتها عزيمة ومن حيث انه يلحظ بقي مشروعا في الجملة كانت شبيهة بحقيقة الرخصة لكن جهة المجاز لكونها
بالنظر الى محل الرخصة غلبت على شبه الحقيقة الرخصة وذلك كقصر الصلوة في حالة السفر فانه رخصة اسقاط
عندنا لان العزيمة ساقطة في حق المسافر اصلا غير مشروعة حتى لو نوى المسافر الظهر او العصر او العشاء
اربعا غير مقتدي بالمقيم لا يجوز عندنا والرواية في صلوة الجلالي لانه نوى غير فرضه فلا يجوز لان السبب
في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فسقط بهذا ما اعترض بعض الافاضل بان ثواب الاربع اكثر لان افضل
الاعمال احمزها بالحديث فينبغي ان يجوز لكن الاكمال مشروع في الجملة في حال الاقامة وفي حال الاقتداء بالمقيم
لانه يتغير فرضه بالاقامة او بالتبعية دون القسم الاول في المجازية وكسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره حتى لم يبق عندنا بل تبدلت بالاباحة للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه اذ هو
استثناء من الحرمة فيقتضي الاباحة في المستثنى ولا يرد عليه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه لم يدل على الاباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب وذلك لا يدل على ثبوت الاباحة لجواز
ان يكون مستباحا وكسقوط غسل الرجل في مدة المسح في حق المتخفف الماسح فان العزيمة وهو الغسل غير مشروع
ما دام متخففا لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح
شرع ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لاشترط كون الرجل
طاهرا وقت اللبس كما في المسح على الجبيرة فان قلت فما معنى قولهم انه لو اخذ بالعزيمة كان ماجورا
وان الغسل افضل قلت معناه ان نزع الخف وغسل الرجل اولا من لبسه ومسحه واما غسل الرجل في حالة
التخفف بنوع من التكلف فساقط اصلا حتى لا يجوز صب الماء في الخف لغسل الرجل فيه وترك المسح هكذا ذكر
بعض الشارحين وسمعت بعض اساتذتي المتبحرين قدس الله روحه ينقل عن العلامة المحقق عمان الرواية
نعمان الدراية بهاء الملة والدين الجنابي نعمه الله برضوانه ان من لبس خفا واسعا له خرق كبير مقدار ما لا
يمنع من جواز المسح ودخل الماء من خرقه وغسل رجله بجريان الغسل وبطل مسحه ان كان ماسحا ووجب غسل
الآخر والرواية في خيرة الفتاوى فيشكل على هذا الاصل **قوله** فصل الامر والنهي الى آخره
لما فرغ من بيان اقسام المشروعات شرع في بيان اسبابها فان لها اسبابا ظاهرة تضاف وجوبها اليها
بالنسبة اليها وهو مذهب المحققين فقال الامر والنهي مع جميع اقسامهما المذكورة فيما سبق لطلب الاحكام
المشروعة

وهذا في الامر ظاهر وكذا في النهي لانه لطلب الكف عن الفعل وهو حكم شرعي وذلك لما سبق من ان نفس
الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وهما متغايران فلما كان الامر لطلب المشروع فلا بد لنفس
الوجوب من سبب يضاف اليه وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فسبب وجوب الايمان حدوث العالم اي تغير الظاهر
على ما اشار اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية وذلك ان وجوب الايمان وان كان بايجاب
الله تعالى الا انه تعالى وضع له اسبابا ظاهرة يضاف وجوبه اليها تيسيرا للامر على العباد وحسما لمادة العناد
وهي التغيرات الظاهرة في العالم فانها يدل على ان لها مغيرا او مؤثرا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته
قطعا للتسلسل وواجب الوجود منزه عن جميع الكمالات ومنفي جميع النقصانات فظهر ان ليس المراد
من حدوث العالم الحدوث الزماني بمعنى المسبوقية بالعدم على ما فهم بعضهم اذ هو غيب فلا يصلح
سببا ظاهرا في حق كل احد فان قلت لما كان السبب هو الحدوث لكان ينبغي ان يصح ايمان الصبي مميزا كان
او غير مميز لوجود السبب قلت صحة الاداء يتوقف على وجود ركنه وهو التصديق والاقرار وذلك يتوقف
على التمييز فان قلت ينبغي ان يجب على الصبي المميز لوجود سببه وامكان تحقق ركنه قلت وجوب الاداء يبتني
على الاهلية الكاملة وهي بالبلوغ بخلاف صحة الاداء فانه يبتني على الاهلية القاصرة وسيجي تحقيقه وسبب وجوب
الصلوة هو الوقت على ما مر وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامي لانه يضاف اليه ويتضاعف بتضاعفه
والاضافة اقوى دليل السببية وسبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان
الامام شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع
ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصح نية الاداء بعد تحقق
جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وهو النهار وذهب اكثر
المحققين الى ان سبب وجوبه الايام دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم وهو اختيار المصنف لان صيام الشهر موزع على الايام توزع الصلوات على الاوقات فيجعل
كل يوم سببا لكل صوم كوقت كل صلوة لها فيكون صوم كل يوم عبادة على حدة فيشترط له نية على حدة
واما عدم سقوط الصوم عن المجنون المفيق في جزء من الليل فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع
اسقطه عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر
ولم يوجد واما جواز النية في الليل لكونه تابعا للصوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول
اجزاء الصوم

ولا يمونون فما نحن فيه وسبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه اى يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته وولايته
والمؤنة شيء يجب على الغير بسبب بقاء الغير هكذا عرفها بعض المحققين والاولى ان يقال المؤنة ما يجب
على المكلف بسبب بقاء مولاه بها الملك شيء ليدخل في التعريف النفقة على نفسه فهي مؤنة ايضا هكذا افاد
العلام مولانا بهاء الملة والدين الخنائى نور الله مرقده والحاصل ان الرأس بصفة المؤنة والولاية
سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا حتى لم يجب عن المراة على الزوج وعن الابن البالغ الزمن المعسر على
الاب لعدم الولاية وان وجدت المؤنة ولم يجب ايضا عن الصغير الغنى على الاب عند الامامين اى ابي حنيفة
وابي يوسف لعدم المؤنة وان وجدت الولاية وعند الشافعي السبب هو الوقت في رأس واحد ولنا قوله
عليه السلم ادوا عمن تمونون فان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا
وقعت صلة للاداء فهو حكم الاستقراء اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج
عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال تحملت الدية
العاقلة الدية عن القاتل وقد امتنع الثاني لامتناع الوجوب على العبد والكافر والفقير فتعين
الاول ودل تعليق الحكم بوصف المؤنة على ان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب
المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية فان قلت فالرأس
سبب للامر بالاداء والمدعى انه سبب لوجوب صدقة الفطر قلت معنى الحديث ادوا الصدقة الواجبة
بسبب الرأس وتحملوا هذه المؤنة بسبب رأس من يجب مؤنته عليكم ولهذا تضاعف الواجب بتضاعف
الرؤس دل ان الرأس سبب الوقت شرط والاضافة اليه مجاز باعتبار انه زمان الوجوب واما تكرر
الواجب فليس باعتبار تكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اذ المؤنة تتكرر ابدا بتكرر الحاجة
فالشرع جعل يوم الفطر وقت تجدد الحاجة كتكرر الزكوة باعتبار وصف النماء عند حولان
الحول فنجعل الرأس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وسبب وجوب الحج البيت لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت بدليل الاضافة والوقت شرط الاداء ولهذا لا يتكرر بتكرره وانما لم
يجز الاداء في اول وقته وهو اول شوال كوقت الصلوة مع وجود السبب لان الاداء مجموع اركان شرع
متفرقا على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلا يتأدى بدون رعاية الترتيب المشروع
كما في اركان الصلوة وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا لان العشر ينسب الى الارض يقال عشر
الارض

وانما يتكرر مع اتحاد السبب لان الوصف الذي صار الارض لاجله سببا وهو النماء متجدد فصار السبب متجدد
وصفه متجددا حكما كالزكوة وصدقة الفطر وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن
من الزراعة يقال خراج الارض وانما اعتبر النماء الحقيقي في العشر والتقديري في الخراج لان العشر مقدر
بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري وسبب وجوب الطهارة الصلوة
اي ارادتها على الاصح لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اردتم القيام
هذا يشعر بالسببية وهذا اولى مما يقال لانها تضاف اليها شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتجب بوجوبها
وتسقط بسقوطها لان هذا انما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة
لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا
للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة
لتقدمت عليها وهذا مع لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث
وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو
ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها وسبب شرعية المعاملات تعلق بقاء
المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو العالم والنفس والجنس بالتعاطي اي بمباشرة المعاملات اي ان بقاء
العالم متعلق ببقاء الجنس وهو بالنسل والكفاية فوضع لحصولهما اسباب شرعية معينة للملك والاختصاص
دفعا للتغالب والفساد وابقاء لجنس العباد لا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا
للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره
اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وقوله الايمان الى قوله والمعاملات
متعلق بقوله لحدوث العالم الى قوله وتعلق كل واحد بكل من الآخر قوله واسباب العقوبات
كالقصاص والحدود مثل حد الزنا والسرقة والكفارات مثل كفارة القتل خطاء والافطار عمدا في رمضان
ما نسبت اي العقوبات والحدود والكفارات اليه من قتل بيان لما اى هو سبب للقصاص وزنا وسرقة
سببان لحدها وامر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطاء والافطار عمدا سببان لكفارتهما وتحقيقه
ان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة اما الاول فلتأديها بما هو عبادة كالصوم والاعتاق

والاطعام ولهذا اشترط النية ولم يجبر على ادائها واما الكفارة فلانها وجبت اجزية على ارتكاب المحظور ولم يجب ابتداء على وجه التعظيم لله تعالى كسائر العبادات فلابد لها من سبب متردد بين الحظر والاباحة تحقيقا للملائمة لتكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل الخطأ فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد او كافر محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت وكذا الفطر عمدا مباح وان كان بالزنا وشرب الخمر باعتبار ان جناية الافطار بلاقى ملك نفسه من حيث الكسب وهو الامساك لانه انما يصير متعبدا به بجعل فعله لله تعالى ومحظور باعتبار انه جناية على ما تعلق به حق الله تعالى والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا تجب الكفارة بهما وانما الموجب لها الفطر وقد تمكنت فيه جهتا الاباحة والخطر كما بيناه ولا تفاوت في تحقق هذين الجهتين بين ان يكون بالزنا او غيره فيكون موجبا للكفارة وانما لم يعتبر هذه الشبهة في درء الحد لان الشبهة الدارئة هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست كذلك القوم هكذا قرره الشارحون وفيه ما فيه واعترض عليه ايضا بعض الافاضل في شرحه بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي ملك نفسه وهو الكف عنه والجواب عنه اما لا نم ان الكف ملك نفسه لانه عبارة عن الانتهاء عن القتل وهو حق الله تعالى بكل حال بخلاف الامساك فانه حق نفسه ابتداء ثم يصير حقه تعالى بالنية فافترقا او نقول المدعي ان الكفارة لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة لا ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة وقد اجاب هذا المعترض نفسه بهذا الجواب بعينه في شرحه قبل عدة اسطر عن قتل المستامن **قوله** وانما عرف السبب الى آخره قد مر تقريره في ضمن تقرير الاسباب المذكورة فلا نعيده واحمد الله تعالى على اتمام تبييض تعليق اقسام الكتاب واستعين على الشروع في اقسام السنة النبوية من الملك الوهاب وانا نازل في طيبة الطيبة في المدرسة البخارية تجاه الروضة الشريفة المصطفوية متشرف بزيارتها مستشفع من الحضرة المشفعة عليه افضل الصلوات والتحية عام تسع وثمانمائة مجاورا الى زمان بيت الله الحرام قاصدا الى اداء حج الاسلام رزقنا الله تعالى التوفيق والاتمام وكذا الاستسعاد ثانيا بحرم النبي عليه السلام والرجوع الى الوطن بعد قضاء الوطر مع النصر والظفر بحرمة سيد البشر الشفيع المشفع في المحشر فاقول مستمدا من روح المطهر انما اختار المصنف رح لفظ السنة على لفظ الخبر في قوله باب بيان اقسام السنة لكونها اعم منه لتناولها القول والفعل وقد الحق باخر الباب بيان افعاله عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

ثم الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص الى المقتضي ثابتة في السنة فلا نعاد ذكرها وهذا الباب لبيان ما تختص بها مثل طرق الاتصال وغيرها فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق تختلف كما سيجئ فهذا الباب لبيان تلك الطرق وما يتبعها **قوله** وذلك اربعة اقسام اي ما تختص بهذا الباب الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو على ثلاث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور تواطؤهم على الكذب اي توافقهم فقوله لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط اشارة الى اشتراط كثرة المخبرين وايماء الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه البعض من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا بلا دليل وقوله ولا يتصور تواطؤهم على الكذب تفسير للكثرة عند المحققين بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وقوله ويدوم هذا الحد الى آخره اشارة الى ان المخبرين في الطرفين والوسط مستوون في الكثرة فيخرج المشهور ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** وانه يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واختلاف اوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بوجود البلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات **قوله** او يكون ايضا لا فيه شبهة صورة كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني والثالث حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقبلها تلقته الامة بالقبول ولا اعتبار للاشتهار فيما بعد القرن الثالث فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولما كان المشهور

من قبيل الآحاد في الاصل كان فيه ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين
كان بمنزلة المتواتر **قوله** وانه يوجب علم طمانينة الطمانينة زيادة توطين وتسكين للنفس على ما
ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما
شاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان
جانب الظن بحيث يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب ولما كان
المشهور دون المتواتر وفوق خبر الواحد كما بينا افاد حكما بين حكميهما وهو علم دون اليقين وفوق الظن
قوله او يكون فيه شبهة صورة اي يكون اتصالا فيه شبهة صورة لعدم ثبوته منه عليه السلم قطعا لكون
راويه من الآحاد في القرون الثلثة ومعنى لعدم تلقي الامة بالقبول **قوله** وهو كل خبر الواحد
او الاثنان بان الاول اشارة الى رد قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين بان الاول مردود
دون الثاني والى رد قول من اشترط الاربع **قوله** لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار
الآحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار **قوله** وانه يوجب العمل
ذهب الجمهور الى ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم وتمسكوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية فالله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة
لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لانه لازم للترجي والطلب من الله تعالى
امر فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة والطائفة للواحد فما فوقه الى العشرة كما قاله ائمة اللغة
والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن كونه خبر الآحاد فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب
الحذر قال ابن الحاجب الاستدلال بعيد لان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه
ظاهر فلا يجزئ في الاصول قلت الفتوى في الفروع في عهد النبي عليه السلم لا يخلو من الاسناد الى الرواية
عنه عليه السلم فيتم الاستدلال والظاهر يوجب الحكم قطعا عند مشايخنا العراقيين كما مر فيجزئ في الاصول
واما السنة فقد صح ان النبي عليه السلم قبل خبر الآحاد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة
والهدية وغير ذلك مما لا يحصى لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لانها اخبار آحاد فكيف يثبت كون
خبر الواحد حجة لانا نقول تفاصيلها وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة
علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة واما الاجماع فقد تواتر ان الصحابة رضي الله عنهم

عملوا باخبار الآحاد واحتجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير نكير من احد وما نقل من
انكارهم بعض اخبار الآحاد فانما كان لقصورها في افادة الظن لفقد شرطه واما المعقول
فلان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق
ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه فيفيد غلبة الظن وانها توجب العمل لانعقاد الاجماع على
ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به **قوله** وقيل لا علم الا عن عمل ذهب
طائفة الى ان خبر الواحد لا يوجب العمل ايضا اذ العمل يستلزم العلم لظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فلما انتفى العلم بالاجماع انتفى العمل ايضا لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وذهب
طائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا لانه لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم
وهو العلم لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم والجواب ان المراد من الآية النهي عن اتباع
الظن فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه لا المنع عن اتباع الظن
مطلقا فلا ملازمة بين العلم والعمل مطلقا فتأمل تدر وجه الجواب عن القولين **قوله**
والراوي ان عرف الى آخره الراوي صنفان معروف ومجهول فالمعروف اما معروف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة اي ابن مسعود وابن عباس
وابن عمر وغيرهم من اكابر الصحابة ممن اشتهر بالفقه والنظر رضوان الله عليهم اجمعين فحديثه حجة
يترك به القياس اذا كان مخالفا له وقال مالك بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع
الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به ولنا ان الخبر يقين باصله
لانه قول الرسول عليه السلم ولا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والقياس
محتمل باصله لجواز ان يكون العلة وصفا آخر فتمكنت الشبهة في اصله والشبهة في الطريق ادنى منها
فكانت اقوى وحجية خبر الواحد ايضا ثابتة بالاجماع فلا ترجيح به واما معروف بالعدالة والضبط
دون الفقه والاجتهاد اي بالنسبة الى فقهاء زمانه مثل ابي هريرة وانس وسلمان وبلال وغيرهم
ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلم في الحضر والسفر فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد باب الرأي لا ازدراؤهم ومعاذ الله من ذلك فانهم نجوم الهدى
وذلك لانه اذا انسد بالعمل به باب الرأي صار الحديث ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

لا عمل الا عن علم محطه

والسنة المشهورة وحيث جعل حديث معاذ رضي الله عنه معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس
حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاه القياس حدثوا بعد القرون الثلثة فلا يعبأ بخلافهم وتحقيقه ان الصحابة
كانوا ينقلون الحديث بالمعنى والوقوف على ما اراده رسول الله عليه السلام بكلامه امر عظيم فقد اوتي عليه السلام
جوامع الكلم والناقل بالمعنى انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه من ان يفوته بعض
المراد فتمكنت في متن الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة فيه ليست الا في الوصف وفي الخبر
في المتن والاتصال فقلنا ان روي حديث ينسخ كون القياس حجة يترك الحديث به لفرور انسداد
باب الراي بخلاف ما اذا كان موافقا لقياس ومخالفا لقياس آخر فانه لا يترك ومثال المخالف مطلقا
حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وذلك معروف هكذا قيل وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف
في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة
نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء
لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس
بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم برائه لحديث سمعه من بلال وترك
عمر رضي الله عنه رايه في الجنين لحديث الغرة وفي دية الاصابع حتى قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه
سنة رسول الله وان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه اما وجوب اصلا لان الدية كاملة ان كان حيا
واما عدم الوجوب اصلا ان كان ميتا واما رابعا فلانا لا نم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها كيف
وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد واما خامسا فلانا لا نم
ان حديث المصراة ترك العمل به لمخالفة القياس وفوات فقه الراوي بل لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي
قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا والاجماع المنعقد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد واما سادسا فلان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث
الذي انسد به باب القياس وان كان الراوي فقيها واما سابعا فلانا نجيء بعد من ان تقليد الصحابي
واجب يترك بقوله القياس عند جمهور اصحابنا لاحتمال السماع فلان يترك به القياس هنا محقق السماع اولى

فثبت ان هذا التفصيل مستحدث وخبر الواحد مقدم على القياس مطلقا وهو مذهب اكثر العلماء قوله
وان كان مجهولا اي في رواية الحديث يدل عليه تفسيره بقوله بان لم يعرف الا بحديث او حديثين واحترز به
عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانع عن القبول عند عامة الاصوليين و
اهل الحديث وذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط
لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين وهذا انسب للمقابلة بالمعروف بالتفسير المذكور فان قلت عدالة
جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلت ذهب جمهور الاصوليين الى ان الصحابي
اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على وجه التتبع له والاخذ منه حتى من جالس عالما ساعة
لا يعد من اصحابه وكذا ان طالت الصحبة لا على وجه التتبع له واختلف في مدة الصحبة فقيل ادناها شهر
وقيل سنة او سنتان وغزوة او غزوتان وذهب البعض الى انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء
طالت صحبته او لا الا ان الحكم بالعدالة يختص بمن طالت صحبته والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير
عدول ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وقبلوه
للعمل به او سكتوا عن الطعن والرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف بالفقه
والعدالة فيقبل ويقدم على القياس لانهم لم يتهموا بالتقصير في امر الدين ولم يقبلوا حديثا
من غير ان يصح عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل لهم الا على وجه الرضا بالمسموع
والمروي فكان السكوت بمنزلة القبول وان اختلفوا في صحته مع نقل الثقات عنه وعمل البعض
به دون البعض فكذلك يقبل مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه
رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول بمهر مثل نسائها فانه عمل به ابن
مسعود رضي الله عنه لما وافق اجتهاده ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
مقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وعلماؤنا رحمهم الله اخذوا به لما ان الثقات رووا هذا
الخبر عنه مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت
بروايتهم عنه وعملهم بحديثه عدالته وان لم يظهر من السلف الا الرد بعدما ظهر حديثه وهو الوجه الرابع

فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على الرد ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الحديث
والفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب لان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا
بخلاف المنكر وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض لها النبي عليه السلام
النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث هذا
المجهول فلم يقابل برد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن يجوز
اذا لم يخالف القياس لان الظاهر العدالة في الصدر الاول فيترجح جانب الصدق في خبره
فيجوز العمل به وباعتبار عدم الشهرة تمكنت تهمة الوهم فلم يجب فاما رواية مثل هذا المجهول في
زماننا فلا يقبل **قوله** وهو نور اي في بدن الآدمي محله الراس والقلب يضيء اي يصير ذا
ضوء بذلك النور طريق يبتدأ ذلك الطريق في الطلب الفعل مسند الى الجار والمجرور اعني به
والجملة صفة لطريق والمراد به الافكار وترتيب المقدمات الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها موصلا الى المطلوب من حيث
ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه راجع الى حيث اي ابتداء عمل القلب بنور العقل
من مكان ينتهي اليه ادراك الحواس وهو معنى قولهم بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدو اي
يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدرك المطلوب القلب بتاملها
اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس في توليدها فان الا
فكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى وبيانه ان المدركات على نوعين
محسوسات وغير محسوسات فالحس خلق لادراك المحسوسات والعقل خلق لادراك غيرها
فاذا ابصر شيئا وانتهى درك الحواس اي انقطع اثرها كان المدرك بعد ذلك القلب بواسطة
آلته الحس والعقل مثلا اذا انتهى بصره الى بناء يتضح لعقله طريق يستفيد القلب منه ان له
بانيا فان قلت قد يكون المطلوب مما لا يكون مبداؤه منتهى درك الحواس اذ قد يكون الطلب
بعد بداية المعقولات فيبتدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه غير محسوس
ويحتاج فيه الى ان العلم معنى راجع الى ذات العالم او الى غيره ويعرف ذلك بالعقل من غير

انقطاع اثر الحواس فلا يصح قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس قلت غرض المصنف من تخصيص المحسوسات
توضيح الفرق بين ادراكه وادراك الحواس وبيان ان ادراكه اقوى من ادراك الحواس لان مبدأه
على منتهى عمل الحواس **قوله** والشرط الكامل منه لقبول خبر الواحد العقل الكامل وهو عقل
البالغ لان العقل متفاوت في اصل الخلقة يحدث في الآدمي شيئا فشيئا الى ان يبلغ درجة الكمال
والكامل لما كان امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه وانما شرط كمال العقل في هذا الباب
لان الشرع لما لم يجعله اهلا للتصرف في ماله وامور نفسه لنقصان عقله ففي امر الدين اولى فانه ربما
يجترئ على الكذب لعدم المواخذة به لكونه مرفوع القلم عنه **قوله** والضبط وهو سماع الكلام الخ
الضبط في اللغة الحفظ بالحزم وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل
بكليته عليه لئلا يشذ منه شيء ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغة وشرعا ثم حفظ ذلك الكلام ببذل
المجهود له اي بذل الطاقة للحفظ بمذاكرته وتكراره فان ترك ذلك يورث النسيان ثم الثبات
على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام اي احكامه الشرعية ومراقبة ذلك الكلام بمذاكرته مع اساءة
الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينساه ولا يتسامح في حفظه الى حين ادائه اي الثبات عليه
الى وقت اداء الكلام وانما شرط الضبط لقبول الخبر لان قبوله باعتبار معنى الصدق فيه ولا
يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي **قوله** والعدالة هي لغة الاستقامة
وفي الشرع عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب عن محظور دينه وانها نوعان ظاهرة
وهي ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن
غيرها ظاهرا لكن لا يعتبر هذه العدالة هنا لانه يعارضه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وباطنة لا يدرك
مداها لانها متفاوتة فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع وهو ما
ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكبائر وترك
الاصرار على الصغائر حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما لان من
لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه اما من ابتلي بالصغائر من غير اصرار فلا يخل
بالعدالة كيلا يؤدي الى الحرج **قوله** والاسلام وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بالله تعالى
اي بوجود الذات الواجب الوجود المستحق لجميع الكمالات وباسمائه الحسنى مثل كونه عالما بالكليات
والجزئيات

قادرا على جميع الممكنات الى سائر اسمائه تعالى وصفاته العلى مثل القدرة والحيوة والعلم وقبول احكامه
وشرايعه لان الاسلام هو الانقياد والخضوع ولا يتحقق ذلك الا بقبول الاحكام والشرائع من وجوب الصلوة
والزكوة وغيرهما وانما قال كما هو احترازا عن ايمان المجسمة فانهم يصفون الله تعالى بالاوصاف الغير اللائقة
ولا يصفونه كما هو وانما قال وصفاته احترازا عن مذهب المعتزلة قيل فيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان
اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر قوله والشرط فيه البيان اجمالا الاسلام نوعان ظاهر وهو
ما يثبت بنشوه بين المسلمين وباطن وهو بالاعتقاد بقلبه لا يمكن الاطلاع عليه الا بالاستوصاف فاشترط
فيه البيان اجمالا كما اذا قيل تؤمن بالله وباسمائه الحسنى وصفاته العلى وبجميع ما جاء به النبي فاذا قال نعم حكم
باسلامه وقال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا
من الصفات على التفصيل لا يكون مسلما وقلنا هذا كمال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لتعذره على اكثر
العوام فنشترط الوصف على سبيل الاجمال وقوله كما ذكرنا اي كالاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته
وقبول احكامه وشرايعه على الاجمال قوله فلهذا لا يقبل خبر الكافر لاشتراط الاسلام والفاسق
لاشتراط العدالة والصبي والمعتوه لاشتراط كمال العقل وفي الاخير الذي اشتدت غفلته اما خلقة
او مسامحة لاشتراط الضبط قوله والثاني الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام المختصة بخبر الرسول
عليه السلم الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ما لم يذكر راويه واسطة
بينه وبين الرسول عليه السلم كما يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسند بخلافه والمرسل على اربعة اقسام الاول ما
ارسله الصحابي وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث
اي التابعون وتبع التابعين وهو مقبول عندنا وعند مالك وفي احدى الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا
للشافعي فانه لا يقبل عنده الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة
او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل واستدل بان قبول الرواية موقوف على العلم بالصفات المعتبرة في الراوي وعند عدم ذكره لا يعلم
فلا يقبل واستدل من قبله بوجوه الاول ان ارسال الصحابة مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض
وفيه نظر اذ الاجماع منعقد على عدالة الصحابة فلا يلزم من قبول مراسيلهم قبول مراسيل غيرهم والكلام
فيه قلت لا فرق بين الصحابي والتابعي في ثبوت العدالة لهم اذ هي ثابتة لهم بشهادة النبي عليه السلم خصوصا اذا كان
الارسال

من خيار التابعين فلا يظن بهم الا الصدق فاستوى مراسيلهما والثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي
لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز الكذب عليه فعدم ظن كذبه
على النبي عليه السلم وهو معصوم عن الكذب عليه اولى والثالث ان العادة جارية بان الامر ان كان واضحا للناقل
جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ما تحمله الى الغير قال الحسن اذا قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلم سمعته من سبعين او اكثر والجواب عما قاله
ان كلامنا في ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا الجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن
عدل والقسم الثالث ما ارسله من هو دون القرن الثالث وهو ايضا مقبول عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
لان الكلام في ارسال العدل كما مر فينبغي ان يقبل وعند عيسى بن ابان رح لا يقبل لان الزمان زمان
الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والقسم الرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه آخر فاختلف
فيه اهل الحديث فمنهم من رده وجعل الانقطاع من وجه دليل الجرح وهو اولى من التعديل واكثرهم
على قبوله لان الاتصال من وجه كاف اذ الانفصال من وجه ساكت وفي الاتصال مبين له ولا معارضة
بين الساكت والمبين قوله واما الباطن اي الانقطاع الباطن على وجهين انقطاع لنقصان
في الناقل كخبر الكافر والفاسق والصبي وغيرهم وقد مر انه لا يقبل لفوات بعض شرايط المذكورة
وانقطاع بالعرض على الاصول وذلك بان يكون مخالفا للكتاب وقد مر امثلته في بحث الخاص او للسنة
المشهورة مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر وذلك ان موجبه ان يكون جميع الايمان في جانب المنكر دون
المدعي بدلالة لام الاستغراق فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف موجب السنة المشهورة فيرد لان
السنة المشهورة في قوة المتواتر حتى جازت به الزيادة على الكتاب فيكون اقوى من خبر الواحد
فلا يجوز العمل بالاضعف مع ترك الاقوى او الحادثة اي الحادثة التي تعم فيها البلوى فان خبر الواحد
فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لا يقبل لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة
فاذا لم يثبت النقل عنهم مع شدة عنايتهم في الحديث دل على الانقطاع وذلك مثل حديث الجهر
بالتسمية او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي اذا اختلفت الصحابة في حادثة بارائهم ولم يجر
المحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاعه لان العدول الى الرأي في موضع النص

غير جائز فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض وذلك مثل ما روي انه عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى
خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث اذ لو احتجوا به لظهر ظهورا فشويا فدل انه غير ثابت **قوله** والثالث في بيان محل
الخبر القسم الثالث في بيان المحل الذي يقبل فيه خبر الواحد وهو لما لم يفد اليقين لم يكن حجة فيما
يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما هو حجة فيما يرجع الى العمل وذلك خمسة ما خلص حقا لله تعالى
من الشرائع وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وخبر الواحد فيها حجة بلا شرط عدد ثبت ذلك
باجماع الصحابة والثاني ما هو عقوبة يسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف
وهو اختيار الجصاص واكثر اصحابنا رحمهم الله وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رح الى انه لا يجوز اثبات
العقوبات بخبر الواحد واليه مال الشيخان من المتاخرين لان خبر الواحد فيه شبهة فلا يثبت به ما يسقط
بها وجه الحجية فيها ان العقوبات شرع عملي فجاز اثباتها بخبر الواحد كساير الشرائع وتحقق الشبهة
في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات وما هو حق العباد وهو ثلثة اقسام
الاول حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاشرية يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة مع
ساير شرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا اشترط الاسلام
مع العدد وقولنا عند الامكان احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب
في النساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيه من غير اشتراط العدد جائز فانما اشترط
العدد ولفظ الشهادة لان التزوير والحيل في هذه الحقوق بين الناس ظاهر فشرط توكيدا
للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل بحسب وسع القضاة الثاني حقوق العباد التي لا الزام فيه اصلا كالوكالات
والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة
اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما لعموم الضرورة
الداعية الى سقوط هذه الشروط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط في كل زمان ومكان
ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرطت لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم مع انه لا الزام فيها لان التصرف غير لازم
على هؤلاء فلا حاجة الى اعتبار ما يرجح جانب الصدق ليصلح ملزما الثالث ما فيه الزام بوجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي

لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره
فصار كانه حضر واذا اخبر فضولي من عند نفسه مبتدئا فعند ابي حنيفة رح يشترط احد شطري الشهادة
اما العدد واما العدالة وعندهما هذا والثاني سواء يقبل خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل لانه من باب
المعاملات وجه قوله رح انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر او العزل
ويشبه ساير المعاملات لان الذي يفسخ ينفرد في حقه بالفسخ كما ينفرد في حقه بالتوكيل والاذن فشرطنا احد
شطري الشهادة **قوله** والرابع في بيان نفس الخبر من حيث هو سواء كان خبر الرسول او لا فقسم يحيط
العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لان جهة الصدق فيه متعين لانه ثبت بالدلائل القطعية عصمتهم عن الكذب
وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايتمار بحسب الطاقة قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية فان كذبها متعين لقيام آيات الحدث فيه ظاهرا وحكمه
اعتقاد البطلان فيه والاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما يقع به الحاجة اليه في دفع الفتنة وقسم
يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق ففيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال
الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه واستوى الجانبان في الاحتمال فحكمنا بالتوقف الى ان يظهر ما يترجح
به احد الجانبين عملا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقسم يرجح احد احتماليه على الآخر
وهو احتمال الصدق كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية فان جانب الصدق في خبره يرجح لظهور غلبة
عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به من غير لزوم اعتقاد الحقية وكلامنا
في هذا النوع اذ هو المقصود بالبحث في هذا الباب وله اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء
ثم طرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس الاسماع وهو اربعة اوجه وجهان حقيقة في ذلك
واحدهما احق من الآخر ووجهان لهما شبه الرخصة فالوجهان الاولان ان يقرأ انت على المحدث من كتاب
او حفظ وهو يسمع فيقول انت له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم او يقول هو بعد الفراغ من غير استفهام
هو كما قرئ علي او ان يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال عامة اهل الحديث هذا
الوجه الثاني احق لانه طريق رسول الله عليه السلام وروي عن الامام ابي حنيفة رضي الله عنه ان الوجهين على
السواء بل الاول اولى لان رعاية الطالب اشد عادة وطبعا اذ هو عامل لنفسه والمحدث لغيره واما الثاني
فانما كان احق من رسول الله عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو وكلامنا فيمن يجري عليه السهو والمختار في هذين القسمين

ان يقول السامع حدثني لان ذلك يستعمل في المشافهة واما الوجهان الآخران فالكتابة والرسالة اما الكتابة
فان يكتب المحدث على رسم الكتب وهو يكون محو ما معنونا حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغايب كالخطاب
من الحاضر واما الرسالة فان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان الى آخر ما ذكر في الكتابة فهذه ايضا بمنزلة الخطاب فان رسول الله عليه السلام كان
مامورا بتبليغ الرسالة وبلغ الى قوم مشافهة والى آخرين بالكتابة والرسالة فكانتا حجتين اذا ثبت
موردهما بالحجة الشرعية وهو البينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة
الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب ويغلب على ظنه صدق الرسول
والمختار في هذين القسمين ان يقول اخبرني او انبأني لعدم المشافهة الا ترى انا نقول
اخبرنا الله وانبانا ولا نقول حدثنا وكلمنا فانه خاص لموسى عليه السلام واما الرخصة وهي التي
لا استماع فيها فالاجازة والمناولة اما الاجازة فان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح
عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي كتاب سماعه بيده الى غيره ويقول هذا كتابي وسماعي
عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا كما توجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة
لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة وهي زيادة
تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة ثم الاجازة مقبولة عند الجمهور من الفقهاء
والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي رح لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث
لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى
الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة والمجاز له ان كان عالما
بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية كالشهادة وان لم يكن المجاز له
عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق
ولا يصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير فكذلك عندهما ويصح عند ابي يوسف رحمهم الله قياسا على اختلافهم
في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود شرط عندهما لصحة اداء الشهادة وليس

بشرط عنده وقيل الاصح انه لا خلاف في هذا الباب والاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية اجازني فلان
ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد **قوله** وطرف
الحفظ هو نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء
وهذا مذهب ابي حنيفة رح في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله عليه السلام فيما
يتبينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه ويذكر به ما كان مسموعا له فهو حجة يحل له ان يروي
سواء كان خطه او خط غيره معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر لانه يعتبر له الحفظ والنسيان
الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام
لقوة نور قلبه وان كان منصورا في حقه ايضا بدليل الاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله وان لم يتذكر عند النظر فعند ابي حنيفة رح لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر فا
لكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم يفد للعين دركا فكذا الكتاب اذا لم يفد
للقلب ذكرا وعندهما يجوز له الرواية ويجب العمل بها وهو مذهب الامام الشافعي رح ثم الخط يدخل
في الاحاديث وما يجد القاضي في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في الصكوك وقد روى ابن شجاع
الولد عن انه يوسف عن الامام ابي حنيفة رحمهم الله انه لم يعمل به في كله وعن ابي يوسف انه يعمل في ديوان
القاضي وسماع الاحاديث دون الصك وروى ابن رستم عن محمد رحمهما الله انه يعمل بالخط في الكل
قوله وطرف الاداء وهو نوعان ايضا عزيمة وهو ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي
على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه ورخصة وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه
فهذا جائز عند عامة العلماء وجمهور المحدثين منهم الحسن والشعبي والنخعي والائمة الاربعة
وذهب بعض اهل الحديث منهم ابن عمر من الصحابة وابن سيرين من التابعين وابو بكر الجصاص
من اصحابنا رحمهم الله الى عدم جوازه حجة الجمهور ان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيما بين الصحابة
من غير انكار منهم فدل على الجواز اجماعا ولان المقصود وهو الحكم متعلق بالمعنى دون النظم
بخلاف القرآن لان المعتبر فيه النظم والمعنى ثم لا بد هنا من تفصيل على مذهب الجمهور وهو ان السنن
خمسة انواع محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن له معرفة بوجوه اللغة
وان لم يكن فقيها لعدم احتمال الزيادة والنقصان وظاهر معلوم يحتمل غيره كعام يحتمل الخصوص

وحقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيؤمن عليه ان
ينقله الى غير محتمله ومشكل او مشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل
وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لعدم الوقوف
عليه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومعناه كثيرا لا يجوز نقله بالمعنى في كل صح لكونه
عليه السلام مخصوصا بذلك النظم على ما اشار اليه بقوله عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بذلك
وعند البعض يجوز بالشرط الذي ذكر ما في الظاهر **قوله** والمروي عنه اذا انكر الرواية
هذا شروع في بيان الطعن الذي يلحق الحديث وهو نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه
من قبل غيره والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وهو على وجهين ما انكره انكار جاحد
مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك فلا يعمل به اصلا بالاتفاق لان احدهما كاذب قطعا وما
انكره انكار متوقف بان قال لا ادري ارويته ام لا فعند البعض يسقط العمل به وهو اختيار المصنف
لان حجية الخبر بالاتصال وقد انقطع بانكار المروي عنه فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الاصل شهود
الفرع وقيل سقوط الاحتجاج به قول ابي يوسف وعند محمد رحمهما الله لا يسقط الاسناد الا بما لو ادعى
رجل عند القاضي انه قضى له بحق على هذا الخصم واقام على ذلك بينة ولم يتذكر القاضي قضاءه يقبلها
ابو يوسف فدل اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي مثاله ما روى
ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل
لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يتذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني
وهو ثقة فعمل به الامام الشافعي ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله وثانيها اذا عمل الراوي بخلافه
او افتى بخلافه مما هو خلاف بيقين بان لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر ولا يكون قابلا للتأويل
والتخصيص فان كان هذا قبل روايته وبلوغ الخبر اياه لا يوجب جرحا في الخبر لان الظاهر ان ذلك
كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا ان لم يعرف التاريخ اذ الاصل حجية الخبر فلا يبطل بالشك وان كان
بعد الرواية يوجب جرحا في الخبر لان مخالفته اما لثبوت نسخه عنده وهو الظاهر فيسقط العمل به
او لقلة المبالاة فيسقط روايته لسقوط عدالته مثاله حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام
قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن

[illegible]
وبل

وهو غائب فلم يعمل به الامامان ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وثالثها ان يعين بعض محتملات الحديث
بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا فعمل باحد وجوهه فهذا لا يوجب الجرح لان تأويله لا يغير ظاهر
الحديث واحتماله الكلام وجب على الغير التأمل النظر فيه فان اتضح له وجه اتبعه الا عمل به كحديث ابن عمر
رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان والاقوال
وحمله ابن عمر على الاول لكنه لم يعمل به علماؤنا ورابعها ان يمتنع الراوي عن العمل به فهذا بمنزلة العمل بخلافه
حتى يخرج الخبر عن الاحتجاج به لان ترك العمل بالخبر الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام فيحمل تركه على
انه عرف انتساخه ويصلح حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع مثالا له لقول مجاهد صحبت ابن عمر
سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح **قوله** وعمل الصحابي بخلافه هذا هو النوع الثاني
من الطعن وهو على وجهين اما ان يكون من الصحابة والحديث مما لا يحتمل الخفاء كحديث الجلد
مع النفي لم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما حتى حلف عمر على تركه بعد ما عمل به مرة فوجب الجرح او يكون مما
يحتمل الخفاء فلا يوجب جرحا لاحتمال انه خالفه لعدم بلوغ الخبر اياه كحديث القهقهة لم يعمل به ابو موسى
الاشعري رضي الله عنه واما ان يكون من ائمة الحديث وهو مبهم ومفسر فالاول مثل ان يقول هذا الحديث
غير ثابت او مطعون او مجروح ولا يذكر السبب فهو لا يوجب الجرح عند عامة الفقهاء والمحدثين لانه لا يوجبه
في الشاهد اذا طعن المدعى عليه مع ان بابه اضيق لاشتراط العدد والحرية فيه فلان لا يوجب في هذا
الباب اولى والثاني نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح اما الذي يصلح فاما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا
عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرب النبيذ على من يعتقد اباحتهما وان كان
متفقا عليه فان كان الطاعن معروفا بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله عليه وان كان معروفا بالعدالة والنصيحة وكالاتقان يقبل كما اذا طعن في العدالة او الضبط او غير
ذلك من شرائط القبول واما ما لا يصلح طعنا فمثل الطعن بالتدليس وهو كتمان عيب السلعة عن المشتري
لغة وفي الاصطلاح كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمى عنعنة فان فيه شبهة
الارسال وهو لا يوجب الجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يكني عن المروي عنه ولا يذكر اسمه الذي
عرف به ولا نسبه مثل قول سفيان حدثنا ابو سعيد من غير بيان انه ثقة او غير ثقة ومثل رواية محمد بن اسحق

اخبرنا ثقة من اصحابنا فانه محمول على صيانة الراوي عن طعن بعض من لا يبالي في الارسال لما بينا انه

دليل تاكد الخبر وركض الدابة لان السباق بالخيل والاقدام مشروع للتقوي على الجهاد والمزاح

لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول الا حقا فكان مشروعا فلا يوجب جرحا وحداثة السن فان كثيرا

من الصحابة رضي الله عنهم رووا في حداثة سنهم مثل ابن عباس وابن عمر فعلم انه لا يقدح ولكن بشرط الاتقان

عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية وبعدم الاعتياد في الرواية لان المعتبر هو الاتقان

وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياد الرواية اكثر من اتقان من اعتادها كالصديق رضي الله عنه

والاستكثار من فروع مسائل الفقه فان ذلك دليل حسن الضبط وقوة الخاطر فلا يوجب جرحا قوله

فصل وقد يقع التعارض الى آخره لا تعارض في الحقيقة بين الحجج المذكورة من الكتاب والسنة لان ذلك

من امارات العجز والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما يقع التعارض بينهما صورة بالنسبة الينا

لجهلنا بالناسخ من المنسوخ لجهالة التاريخ فاحتيج الى بيانه وطريق دفعه فالمعارضة هي المقابلة واصطلاحا

تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة

وهذا معنى قوله تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين والمراد بالركن

ما يقوم به الشيء وهو مجموع الاجزاء لا المعنى المصطلح وهو الجزء الداخل في الشيء وقوله لا مزية لاحدهما

بيان المساواة واما شرطها فعند البعض الوحدات الثمانية المشهورة المذكورة في الكتب المبسوطة وردها

بعضهم الى الوحدتين وحدة المحكوم عليه والمحكوم به وبعضهم الى وحدة النسبة الحكمية والمصنف ردها

الى الثلث وحدة المحل والوقت والحكم لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما في محل واحد في وقت

واحد لا في محلين ووقتين كالحل والحرمة في الاجنبية والمحرم والحيوة والموت في شخص واحد

في وقتين وحكمه اذا وقع بين آيتين تركهما والمصير الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة

عند البعض مطلقا او القياس فيما يدرك به عند الآخرين وبين سنتين المصير الى ما بعدهما من اقوال

الصحابة او القياس على القولين فان قلت لم لا يصار الى آية اخرى عند تعارض آيتين والى سنة

اخرى عند تعارض سنتين قلت لكونه ترجيحا بكثرة الادلة وذا غير جائز عند عامة العلماء

بشهادة مثل الشهادة ولا يتصور هذا في المصير الى ما بعدهما من الحجج لعدم المساواة فيكون بمنزلة

وصف زايد فترجح به قوله وعند العجز اي عند تعذر المصير الى ما بعد الحجتين المتعارضتين

من الحجج بان لم يوجد اصلا او وجدت لكن مع التعارض ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل فيما كان

ثابتا في جميع ما يتعلق بالمتعارضين قبل ورودهما كما في سور الحمار فانه لما تعارضت الآثار والاخبار

لما روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهو يدل على نجاسة سؤره وقوله عليه السلام

نعم حين سئل انتوضأ بما افضلت الحمر فهو تنصيص على طهارته وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس

وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لاحد الجانبين اما لعدم اصل ثابت

او لعدم علة جامعة وجب تقرير الاصول فيه وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر

به ما كان نجسا فقيل الماء كان طاهرا في الاصل فلا يتنجس والحدث كان ثابتا بيقين فلا يزول باستعماله

فوجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين فيسمى مشكوكا للتعارض لا للجهل بحكمه اذ حكمه معلوم وهو وجوب

استعماله وضم التيمم اليه وعدم نجاسته قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين الخ اي اذا

تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند تعارض النصين لان التساقط بالتعارض

لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فان المنسوخ لا يجوز العمل به ولا يجري النسخ بين القياسين لان كل

واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما ولان القول بالتساقط هنا يؤدي الى العمل

بلا دليل وهو استصحاب الحال الذي ليس بحجة مع امكان العمل باحد القياسين الذي هو حجة شرعية في

حق العمل صوابا كان او خطأ فيعمل المجتهد به بشرط التحري اليه واطمئنان قلبه لديه لان الحق واحد

منهما حقيقة وفراسة المؤمن لا تخطي فيصلح ان يكون مرجحا لجانب الحق وهذا عندنا وعند الشافعي

يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان عن اصحابنا في مسئلة

واحدة فانما كانتا في وقتين لاحدهما صحيح والاخرى فاسد فرجوع عنها لكن لم يعرف الآخر منهما

كالحديثين قوله والمخلص عن المعارضة الى آخره لما اعتبر في المعارضة مجموع قيود هي اركانها

وشروطها وهو التساوي في الدليل واتحاد المحل والزمان وتضاد الحكم انتفت المعارضة بانتفاء

قيد منها والقيود اربعة لكن اختلاف الزمان قد يكون صريحا وقد يكون دلالة فانحصر المخلص

عن المعارضة الصورية في خمسة اقسام الاول من قبل الدليل بان لا يعتدلا اي لا يتساوى الدليلان

في القوة والضعف فينتفي المعارضة لانتفاء ركنها فلا معارضة بين المحكم والمتشابه نحو ليس كمثله شيء

فانه محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولا بين الكتاب والسنة التي هي

خبر الواحد مثل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفي امثلة كثيرة والثاني من قبل الحكم بان يختلف الحكمان بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم الاخرة فينتفي المعارضة بانتفاء شرطها وهو اتحاد الحكم مثل آية اليمين في سورة البقرة وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان الآية الاولى تقتضي المؤاخذة في اليمين الغموس لانها مما كسبتها القلوب من اثم تعمد الكذب والثانية تقتضي عدم المؤاخذة فيها لانها غير معقودة اذ العقد قول تترتب عليه حكم في المستقبل كسائر العقود والغموس لا تترتب عليه الفائدة المطلوبة من اليمين وهو تحقق البر فكانت داخلة تحت اللغو المذكور في الآية فتحقق المعارضة بين الآيتين ظاهرا فدفعها من قبل الحكم بحمل المؤاخذة المذكورة في الاولى على المؤاخذة في دار الآخرة بالعقوبة لاطلاقها اذ المطلق ينصرف الى الكامل وفي الثانية على المؤاخذة في الدنيا بالكفارة لتقيدها بها حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فتثبت المؤاخذة في الآخرة في الغموس ولا يلزمه الكفارة في الدنيا فانتفت المعارضة بينهما لعدم اتحاد الحكم والشافعي رح دفع المعارضة بينهما بوجه آخر بحمل المؤاخذة المطلقة التي في سورة البقرة على المقيدة في المائدة بالكفارة كما هو مذهبه او حمل المؤاخذة المحتملة على المفسرة وحمل العقد المذكور في المائدة على عقد القلب وكسبه الذي هو القصد ليشمل الغموس ورد ذلك بانه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا واجاب عنه صاحب التلويح رح بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة قلنا المراد من الحقيقة هو الحقيقة الشرعية ولا شك انه حقيقة في الشرع في المعاني وان كان مجازا في اللغة فحمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى من الحمل على المجاز الشرعي والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على اخرى كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبين القراءتين تعارض ظاهرا فان قراءة التخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل قبل الاغتسال اذ الاطهار هو المبالغة في الطهارة وذا بالاغتسال فدفع بحمل قراءة التخفيف على الانقطاع على تمام العشرة وقراءة التشديد على ما دونها وانما لم يعكس لعدم احتمال العود في العشرة واحتماله

في ما دونها فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق ويوجب الاغتسال في الحالين ويؤذن ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال في القراءتين الاولى ان المراد في القراءة بالتشديد هو الجمع بالاتفاق حتى لم يكن للاغتسال عبرة بدون الانقطاع فكذلك في القراءة الاخرى بدلالة فاذا تطهرن قلنا ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع التقي لا يجوز لما فيه من منع الحق وهو محظور فلا بد ان يحمل قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءة بالتخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتبين بمعنى بان وقيل هو من باب المشاكلة وهي ان يذكر شيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة وفيه نظر لان التطهر في القراءة بالتخفيف لم يذكر اصلا فكيف وقع التطهر في صحبته ليذكر بلفظه فان قيل يلزم مما ذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين فان الاغتسال وانقطاع الدم قد اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن على ما قلتم اذ هو ثابت على كل قراءة والتطهر حقيقة في الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة فهو اثبات العموم للمشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما غير جائز ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لا غير من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين لانا نقول جميع القراءات المتواترة حق عند جميع القراء واهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق وكذا العكس فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة قلنا لا يلزم لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا تجتمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة واحدة فلا يلزم الجمع المحذور وهو نظير قوله تعالى من بعد غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى المجهول على قراءة غلبت على المجهول اي من بعد ان غلبوا وصاروا مغلوبين وبمعنى المعلوم على قراءة غلبت على المعلوم اي من بعد ان صاروا غالبين فالمعنيان مختلفان جاز ارادتهما لاختلاف الحالين فكذا هذا والرابع من قبل الزمان صريحا بان يكون احدهما متأخرا عن الآخر صريحا بان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا وذلك مثل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مع قوله تعالى في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى

عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بأبعد الأجلين أي بأطول العدتين لأن كل آية توجب عدة
على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل واحتج على رضي الله عنه
وقال من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة ولم ينكر عليه رضي الله عنه
فثبت أن المتأخر ناسخ للمتقدم عندهم والخامس من قبل الزمان دلالة بأن يكون أحدهما متأخرا عن
الآخر دلالة لأن الدلالة تعمل عمل الصريح فينتفي شرط المعارضة وهو اتحاد الزمان وذلك مثل النصين
أحدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم متأخرا دلالة لأنا نعلم قطعا أنهما وردا في زمانين ثم المحرم
لو كان سابقا يكون ناسخا للإباحة الأصلية إذ الأصل في الأشياء الإباحة قبل البعثة على ما اختاره
أكثر العلماء ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ وإذا كان المبيح سابقا يكون مقررا للإباحة الأصلية
ثم يكون المحرم ناسخا لها فلا يتكرر فكان أولى تقليلا للنسخ واعترض عليه بأن الإباحة الأصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون التحريم بعدها نسخا حتى يلزم التكرار فإن قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى
خلق لكم ما في الأرض جميعا قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين وقد
يقال إن المراد من النسخ هنا المعنى اللغوي وهو مطلق التبديل والتغيير لا المعنى المصطلح ولا شك
أن المبيح لو جعل متأخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثاله ما روي أن النبي عليه السلام نهى عن أكل
الضبع والضب والحمر الأهلية وروي أنه أباحها فتعارضا ظاهرا فدفعه بجعل المحرم متأخرا
دلالة ناسخا للإباحة فإن قلت إذا كان المحرم ناسخا فأنى يصح قولك فيما تقدم وعند العجز
يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل إلخ قلت كونه ناسخا ثبت بالا
جتهاد فظهر في حرمة اللحم احتياطا فأما فيما وراء ذلك فينتفي التعارض كما كان أو نقول بعد ما ثبتت
حرمة اللحم بقي التعارض في سؤره لأن حرمة اللحم لا تدل على نجاسة السؤر قطعا كما في الآدمي قوله
والمثبت أولى لما ذكر المخلص عن المعارضة بالوجوه الخمسة المذكورة المتفق عليها شرع في بيان وجه
لم يتفق فيه بين مشايخنا وهو ترجيح المثبت فقد اختلفوا فيما إذا كان أحد النصين مثبتا
والآخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت أمرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض ويبقي على الأمر الأول
فقال الشيخ أبو الحسن الكرخي المثبت أولى لأنه أقرب إلى الصدق من النافي لأنه يعتمد الحقيقة والنافي
يبني الأمر على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي ورجح قول الجارح على المعدل

ولأن الإثبات يفيد التأسيس لإثباته أمرا زائدا والنفي يفيد التأكيد لإبقائه على الأمر الأول والتأسيس
مرجح على التأكيد وقال عيسى بن أبان يتعارضان ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل لأن النافي
معمول به كالمثبت لوجود دليل الصدق فيهما وهو عدالة الراوي واختلف عمل أصحابنا المتقدمين
في ذلك فإنهم أخذوا بالمثبت ولم يجعلوا النافي معارضا له كما في مسألة خيار العتاقة بحديث بريرة
وأخذوا بالنافي بعد ما أثبتوا التعارض بينهما كما في مسألة جواز نكاح المحرم بحديث ميمونة وسيجيء
بيانهما فلا بد من أصل جامع يستمر عليه المذهب والأصل أن النفي لا يخلو من ثلاثة أوجه إما أن يكون من
جنس ما يعرف بدليله لكونه مبنيا على دليل أو من جنس ما لا يعرف بدليله بأن لا يكون مبنيا عليه بل على
الاستصحاب أو مما يشتبه حاله باحتمال كونه مبنيا أو غير مبني فالأول مثل الإثبات لأن الدليل
هو المعتبر لا صورة النفي فيثبت التعارض والثاني لا يعارض الإثبات لأن ما لا دليل عليه لا يعارض
ما عليه دليل والثالث وجب فيه التفحص عن حال الراوي فإن عرف أنه بنى على ظاهر الحال
لم يعارضه لاعتماده ما ليس بحجة وإن عرف أنه اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات فالنفي
في حديث بريرة وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال لأنه
مبني على أنه عرف عبوديته واعتقدها ثابتة فيه إذ العبد ليس له هيئة مخصوصة يتميز بها
عن الحر فلم يعارض الإثبات وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حر لأنه مبني على الدليل
المثبت للحرية العارضة والنفي في حديث ميمونة رضي الله عنها وهو ما روي أن رسول الله عليه السلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فإن الإحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا
من لبس ما ليس بمخيط وكشف الرأس فعارض الإثبات وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال في الحل
العارض على الإحرام فوجب المصير إلى الترجيح فرجح خبر النفي بفقه راويه وضبطه وهو ابن
عباس رضي الله عنهما على خبر الإثبات الذي رواه يزيد بن الأصم إذ هو لا يعدله في ضبط الخبر
وفقه الآثار قوله وطهارة الماء شروع في بيان القسم الثالث من النفي وهو ما يشتبه حاله
وبيانه إذا أخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام والآخر بنجاسته وحرمته فالمخبر بالطهارة
والحل ناف لأنه ينفي العارض باستمرار الأمر الأصلي وهو الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لإثباته الأمر العارض وهو النجاسة والحرمة لكن هذا النفي مما يحتمل أن يعرف بدليله

لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن مرأى عينه الى وقت الاستعمال فانه
يعلم طهارته قطعا بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يبني المخبر على ظاهر الحال فيستقصى منه فان ثبت انه
اخبر بناء على ظاهر الحال وهو الطهارة والحل الاصليان لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت
انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين فيجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح به خبر النافي فظهر بما ذكرنا من التفصيل ان القطع
بالتعارض في هذه المسئلة ليس على ما ينبغي وان الاولى ان يقال لكان قوله من جنس ما يعرف بدليله
من جنس ما يحتمل ان يعرف **قوله** والترجيح لا يقع الى آخره لا ترجيح بكثرة عدد الرواة ما لم
يبلغ حد الشهرة او التواتر عند جمهور اصحابنا وبعض الشافعية خلافا لمحمد واكثر الشافعية رحمهم الله
ولهذا رجح محمد في قول الاثنين على قول الواحد في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
لحصول زيادة القوة بكثرة الرواة حتى قبل شهادة الاثنين لا الواحد واستدل الجمهور بان هذا
متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو
منهم في شيء منها الترجيح بزيادة عدد الرواة كما روي الترجيح بزيادة الضبط والفقه ولان كثرة
العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الآحاد لاحتمال ان يكون الحق مع القليل بان يكون
تاريخه متأخرا **قوله** وان كان في احد الخبرين زيادة الخ اي اذا كان في احد الخبرين زيادة
على الآخر فان كان راوي الاصل وهو الراوي من النبي عليه السلام واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذف
الزيادة في الخبر الآخر على غفلة الراوي الثاني وقلة ضبطه مثل ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه
قال عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر والسلعة
قائمة فاخذنا بما فيه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وان اختلف راوي الاصل
بان روى اثنان من النبي عليه السلام احدهما اثبت الزيادة والآخر لم يثبتها لا يرجح المثبت بل يعمل بهما
عند الامكان لانه بمنزلة الخبرين فكانا كالمطلق والمقيد في حكمين فلا يحمل احدهما على الآخر كما هو
مذهبنا مثل ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عليه السلام قال لعتاب بن
اسيد حين وجهه الى مكة انههم عن اربع عن بيع ما لم يقبضوا فالاول مقيد بالطعام والثاني مطلق
فعملنا بهما حتى لم يجز بيع سائر العروض قبل القبض كما لم يجز بيع الطعام قبل القبض ولم يحمل المطلق
على المقيد

قوله وهذه الحجج يحتمل البيان اي الحجج المذكورة من الكتاب والسنة باقسامها يحتمل البيان فيلحق
بها وهو عبارة عن الاظهار لغة وقد يستعمل بمعنى الظهور وفي الاصطلاح اظهار المراد للمخاطب بالقول
او بغيره من كلام سابق فدخل النسخ وخرج بيان الاحكام ابتداء ثم هو على خمسة اقسام بالاستقراء بيان
تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل والاضافة في بيان الضرورة اضافة الشيء
الى سببه وفيما عداه اضافة الجنس الى نوعه اضافة بيانية ووجه الضبط ان البيان لا يخلو اما ان يكون بمنطوق
او بغير منطوق والثاني بيان الضرورة والاول اما موافق لمدلول اللفظ او مخالف له والموافق اما مع
اجمال وهو بيان التفسير او مع غير اجمال وهو بيان التقرير والمخالف اما مقارن للكلام السابق وهو
بيان التغيير او متأخر عنه وهو بيان التبديل اما بيان التقرير فتوكيد الكلام الذي يحتمل المجاز بما يقطع
احتماله ان كان المراد منه الحقيقة او توكيده بما يقطع عنه احتمال التخصيص ان كان المراد منه العموم كقوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فالطائر حقيقة هو الذي يطير بجناحيه لكن قد يراد به البريد مجازا فقطع هذا الاحتمال
بقوله يطير بجناحيه وكذلك قوله تعالى فسجد الملائكة لما كان محتملا للخصوص قطعه بقوله كلهم اجمعون وبيان
التفسير هو بيان ما فيه خفاء سواء كان مجملا او مشتركا او مشكلا او خفيا ولا دلالة في كلام المصنف
على تخصيصه بالمجمل والمشترك وان خصصهما بالذكر نظرا الى التأمل فيه اما بيان المجمل فنحو قوله
تعالى اقيموا الصلوة فان الصلوة مجمل بينه النبي عليه السلام بالقول والفعل واما بيان المشترك فمثل
قوله تعالى ثلثة قروء لحقه البيان بقوله عليه السلام عدة الامة حيضتان **قوله** وانهما يصحان موصولا
ومفصولا اعلم ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الآية فانه بيان تقرير لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
على ما يجيء واما بيان التفسير فيصح موصولا ومفصولا ايضا الى وقت الحاجة الى الفعل عند الجمهور
وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم ووجه الجمهور قوله
تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان الضمير يرجع الى القرآن لتقدم ذكره وفيه
المجمل والمشترك فينصرف الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا بدلالة ثم والخطاب بما لا يفهم انما يقبح
وقت العمل لا قبله كذا قيل وفيه اشكال لان هذا الدليل يقتضي ان يصح بيان التغيير منفصلا اذ فيه
العام المخصوص ايضا اللهم الا ان يقال بيان التغيير مخصوص من الآية بالاجماع **قوله** او بيان تغيير

كالتعليق والاستثناء فان موجب الكلام بدون الشرط يتنجز والتعليق بالشرط مغير له وكذا الكلام يوجب
دخول المستثنى تحت صدر الكلام والاستثناء يغيره ويبين ان صدر الكلام لم يتناوله ولو صح
هذا البيان موصولا لا مفصولا عند عامة الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز الاستثناء
منفصلا وان طال الزمان فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره فانه
يدين فيما بينه وبين الله تعالى الا انه لا يعتبر في شيء من الطلاق والعتاق ولما علم صدق صادق وكذب
كاذب ولم يوثق بيمين ولا وعد ووعيد وهو خلاف النقل والعقل قوله واختلف في
خصوص العموم لا خلاف ان العام المخصوص بدليل مقارن يجوز تخصيصه ثانيا بدليل متراخ والخلاف
في ان العام قبل التخصيص هل يجوز تخصيصه بدليل متراخ ام لا فعند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
لا يجوز ولا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال
خلافا لاكثر الشافعية والاشاعرة والمعتزلة وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا عندنا خلافا لهم
وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعده فكان
التخصيص بيانا محضا مقررا لانه بنى على اصله ظنيا فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل
التخصيص وبعده يصير ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل فكان التخصيص مغيرا
من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثناء قوله وبيان
بقرة بني اسرائيل استدل على جواز التخصيص متراخيا بنصوص ذكرها المصنف مع اجوبتها
منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة لفظ عام متناول لاي بقرة كانت من
من الصفراء والسوداء والحمراء وغيرها وقد اريد منها بقرة مخصوصة بتخصيص متاخر بزمان فدل
على جوازه متراخيا والجواب ان هذا من قبيل تقييد المطلق لا تخصيص العام وكان نسخا فيجوز متراخيا
وبيانه ان الواجب ابتداء بقرة مطلقة لا موصوفة لاطلاق اللفظ حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما
لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم والمطلق من قبيل الخاص لا العام
ولا تخصيص بدون التعميم والشافعي رح وان قال بعموم المطلق فهو محجوج عليه بما تقرر في موضعه
ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين فالاهل عام متناول

جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك والجواب ان الاهل مشترك بين اهل ديانته
واهل نسبه فبين الله تعالى ان المراد منه اهل ديانته وان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم وان ابنه
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز وهذا معنى قوله والاهل لم يتناول الابن
اذ المشترك اذا اريد منه احد المعنيين لم يتناول المعنى الآخر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا
لابنه لما قال عليه السلم ان ابني من اهلي قلت انما قاله عليه السلم لظنه ايمانه حين نزل الآية الكبرى في جهة
الطوفان دل عليه قوله اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضح له الامر بقوله تعالى انه ليس من اهلك
اعرض عنه بقوله رب اني اعوذ بك ان اسالك الآية كذا قيل وفي اصل الجواب اشكال وهو ان الاهل
اما ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول
كلا المعنيين فلا يتم الجواب ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها
فانه عام لحقه خصوص متراخ حين قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فجاء الى النبي عليه السلم فقال
اليس عبد الملائكة والمسيح فتوقف النبي عليه السلم حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون والجواب ان الآية كانت غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل حتى
روي انه عليه السلم قال له لما قال ما قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلا يكون الآية
الثانية تخصيصا لها لكنها وردت لزيادة بيان على وجه الايضاح والتقرير دفعا لتعنتهم وجدالهم
بالباطل بعد ما تبين لهم الحق قوله والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء
وموجبه فقال علماؤنا رحمهم الله انه يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه فيكون تكلما بالباقي بعد
المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الموجب له كما في التعليق بالشرط ينعدم الحكم قبل
وجود الشرط بالعدم الاصلي وقال الشافعي رح ان الاستثناء يمنع الحكم في المستثنى بطريق
المعارضة لصدر الكلام بمنزلة دليل الخصوص فان حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص
المخصص لمعارضته العام في ذلك القدر صورة وانما جاز التراخي عنده في التخصيص دون الاستثناء
وان كان احدهما مثل الآخر في المعارضة لان الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله
والتخصيص لما كان مستقلا جاز فيه التراخي فالحاصل ان الاستثناء يمنع الموجب لا الموجب
عنده وعندنا يمنعهما فصار تقدير قوله لفلان علي عشرة الا درهما لفلان علي تسعة عندنا السقوط العشرة

تكلما وحكما وعند الادرها فانه ليس على لعدم سقوطها بكلي استدل الاول فيه باجماع اهل اللغه
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا اصرح في ان الاستثناء يدل على ان حكم
المستثنى يخالف الصدر فيكون معارضا له لا نفي حكم المسكوت عنه وبان الاجماع منعقد على ان
قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد واقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم منه الاقرار بوجود الله تعالى اذ هو نفي
الالوهية عما سواه تعالى فقط والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيه عما سواه ولا شك
انه لو تكلم بهذه الكلمة دهري منكر لوجود الله تعالى يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت
ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر واستدل علماؤنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح
عليه السلام في قومه فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
في مقدار الخمسين وذا لا يصح للزوم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته وهو محال بخلاف الاستثناء
لانه اثبات فيحتمل ان لا يثبت بالمعارض وبان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج وتكلم
بالباقي بعد الاستثناء كما اجمعوا على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فوجب الجمع بينهما
بان نقول انه تكلم بالباقي بحقيقته وعبارته واثبات ونفي باشارته لانهما غير مذكورين قصدا
والجواب عن كلمة التوحيد ان المهم فيها نفي الشريك عن الله تعالى لكونه رد الخطاء المشركين
فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات الالوهية فمفروغ عنه لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى
ولئن سالتهم الآية فيكفي في ذلك الاشارة قوله وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الاصل والحقيقة وتفسيره استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ومنفصل ويسمى
منقطعا ايضا وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف
جنسه نحو جاءني القوم الا حمارا او من جنسه نحو ما جاءني القوم الا زيدا وزيد ليس منهم صرح
به بعض النحاة فيكون كلاما مبتدا حكمه بخلاف الحكم الاول وحرف الاستثناء بمعنى لكن بمجاز كقوله
تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وآباؤكم الاقدمون من دون الله
عدو لي لكن رب العالمين الذي خلقني فانه ليس عدوا لي فالاستثناء منفصل على ان القوم

عبدوا الاصنام فقط فان الا نواعبدوها مع الله تعالى كما قاله مقاتل يكون الاستثناء متصلا على اصله
قوله والاستثناء متى يعقب الى الآخر اي اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو
كقوله لزيد على مائة درهم ولعمرو على مائة درهم ولبكر على مائة درهم الا عشرة فلا خلاف في جواز رده
الى الجميع والى الاخير خاصة بالقرينة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رح الى انه
ظاهر في العود الى الجميع لانه معارض مانع بمنزلة الشرط وهو ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل
به وعندنا ظاهر في العود الى الاخير وذلك لوجهين احدهما ان الاتصال شرط صحة الاستثناء
وهو موجود في حق الاخير لا السابقة لان الاخير كالحايل بينه وبين السابقة فصارت كالسكوت
والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله اذ الاصل عدم اعتبار الاستثناء
لانه يخرج الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وقد اندفعت الضرورة بالعود الى الاخير فلا يعود الى
غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط فانه يبدل الحكم ولا يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا فان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في المحل فاذا ذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس
بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل في التعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره فان قيل لما كان مقتضى العطف
التشريك افاد اشتراك الجمل في الاستثناء قلنا العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق
من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان
لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو مغير للكلام للحكم له اولى قوله او بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تقرير اول الكلام وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع
له النطق وهذا يقع بالسكوت وهو على اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول ما يكون في حكم
المنطوق اي يعلم بمعونة المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
فصدر الكلام اوجب الشركة المطلقة حيث اضيف الميراث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيانا
ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة
والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم اي القادر على التكلم فخرج سكوت الاخرس كسكوت صاحب الشرع
عند معاينة فعل او قول عن التغيير والانكار فانه يدل على مشروعيته ضرورة ان الشارع لا يسكت عن

تغيير الباطل لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس و دلالة السكوت على الخفية مشروطة بان يكون
القدرة على الانكار وكون الفاعل ممن معتقدا للاحكام حتى ان السكوت عند مضي اليهودي الى الكنيسة
لا يدل على شرعيته والثالث ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع
ويشتري عن النهي فانه يجعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامله وهو اضرارهم وهو مدفوع
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يقال يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات
لكونه محجورا شرعا لانا نقول يترجح جانب الرضا شرعا وعرفا وعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي
ويرد عليه والرابع ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله له علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة
وحنطة فان العطف يجعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول
قوله في بيان المائة لانه اقر بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فيلزم المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال
مائة وثوب او شاة او عبد قلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا ضرورة طول الكلام فيما يكثر
وقوعه واستعماله وذلك فيما يثبت في الذمة حالا او مؤجلا كالمكيل والموزون بخلاف الثوب والشاة
والعبد فانها لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعه الحذف للتخفيف فيما كثر وقوعه فان قيل اذا قال
مائة وثلثة اثواب او افراس او اعبد يكون تفسيرا للمعطوف عليه قلنا لمعنى آخر وهو انه عطف المبهم
على المبهم واعقب بهما تفسيرا فانصرف اليهما لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التعيين **قوله**
او بيان تبديل وهو النسخ الى آخره انما اخره لقصور معنى البيان فيه حتى لم يعده الامام شمس الائمة
من البيان متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمهما الله باعتبار ان البيان عبارة عما يظهر به ابتداء
الوجود والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان بيان انتهاء مدة الحكم ابتداء
في حق صاحب الشرع لكن الامام فخر الاسلام رحمه الله ومن تابعه عده من اقسام البيان نظرا الى انه بيان
انتهاء الحكم الاول في حق الله تعالى لا تبديل لانه كان معلوما عنده انه ينتهي هذا الحكم الى وقت كذا بالناسخ
فكان الناسخ بالنسبة الى علمه مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه فكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق
البشر فكان الناسخ مبدلا له بالنسبة الينا فسمي بيان تبديل لوجود المعنيين والى هذا اشار
المصنف رحمه الله بقوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق الى آخره **قوله** وهو جائز عندنا بالنص اي
النسخ جائز عقلا وواقع عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا

تعقلته صح

110

وخلافا لليهود في الجواز واحتجوا بالنقل والعقل اما الاول فادعوا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه لا ينسخ شريعته واما الثاني فالنسخ
يستلزم البداء والجهل بعواقب الامور لان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد
لا يكون حسنا وقبيحا واحتج المسلمون بالنقل والعقل اما الاول فلا شك ان نكاح الاخوات كان جائزا
في شريعة آدم عليه السلام ثم حرم في شريعة موسى عليه السلام وكذا الاصطياد يوم السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم حرم في شريعته ونظائره
كثيرة واما الثاني فلان النسخ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق المحتمل للتوقيت والتابيد احتمالا على السواء
كالامر وانما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبقي او بعدم الدليل المزيل وهذا لان احياء الشريعة
بالامر كاحياء الشخص فانه لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فقط والبقاء بعد ذلك بابقاء
الله تعالى اياه فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فان قيل فعلى هذا
لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس في النسخ تعرض للامر لكن الحكم الثابت به ظاهرا ولا منافاة
بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت
آخر قال بعض الافاضل الاخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن
من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل فيلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه اقول لا اخفاء ان التمكن من عقد القلب شرط اتفاقا وان وقت
التمكن منه غير وقت النسخ فلا يلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ايضا ولا اعتماد
على ما نقلوا من التورية لانهم زادوا فيه ونقصوا ولا نسلم التواتر فانه لم يبق في زمن بخت نصر من يحصل
التواتر باخبارهم لقلتهم لتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه اراد به التابيد
الدوام بل اراد به المبالغة والتمسك به ازمنة متطاولة كقول موسى عليه السلام في قصة عاصي قتيل بني اسرائيل بعد
ذبح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد بها اجماعا **قوله** ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم الى
آخره لما كان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى وقت
وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذلك بشيئين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل الشرعية كالكفر لا يستقيم عدم الشرعية فلا يحتمل
النسخ ولو لم يحتمل عدم الشرعية كالايمان لا يستقيم شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ

وفي شرح لعصر بن عبد العزيز لا يحتمل النسخ اصلا خلافا للبعض عامة العلماء و سع صح

وموسى عليه السلام لا انه يتبع عيسى عليه السلام من تبيين الله لهم وقوعه النورات صح

جائزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يلحق به ما ينافي النسخ والمنافي بلفظ توقيت
نصا وتابيد نصا وتاسيد دلالة فالاول كما اذا قال ان ربع مثلا حرمت كذا سنة او احللت كذا سنة
فالنسخ قبل مضي السنة بدا، وجهل وفيه نظر اذ هو لا يدل على ايجاب الصوم غدا ونسخه قبل الغد وهو
جائز عندنا كيف وقد جاء النسخ في الموقت كما في قصة الحديبية حيث صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل مكة
على وضع الحرب بينهم عشر سنين ثم نسخ قبل تمام العشر حيث كان الصلح في آخر سنة ست وفتح مكة في سنة ثمان
والثاني كما اذا قال مثلا صوموا ابدا فلا يجوز نسخه لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد يكون بداء
وجهلا تعالى الله عن ذلك وفيه نظر ايضا اذ لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما
يقال لازم الغريب ابدا فيجوز ان يكون كذلك في الشرع ويتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
واجاب عنه صاحب التلويح بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز
لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء
قلت لا نم ذلك اذ الدلالة والوضع بالنسبة الى السامع فكيف يكون بداء في حق الشارع ولم لا يجوز ان يكون
ورود الناسخ بعده قرينة معينة للمجاز بطريق التبيين والثالث مثل الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة انه عليه السلم خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي **قوله** وشرط
التمكن من عقد القلب اي شرط جواز النسخ مضي وقت التمكن من عقد القلب على الحكم عندنا ومضي وقت التمكن
من الفعل عند المعتزلة حتى اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتي
بشيء من الافعال كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا
فعندنا يجوز وعندهم لا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في حكم النسخ فعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب
اصلا وعمل البدن تبعا اذ عقد القلب هو الاصل لوجوده بدون العمل كما تقرر في انزال المتشابه بالبراهين
المذكورة ثمه وعندهم حكمه بيان مدة عمل البدن لانه هو المقصود من التكليف فصار النسخ قبل الفعل بداء
وعلماؤنا رحمهم الله استدلوا بالوقوع حيث امر عليه السلم ليلة المعراج بخمسين صلوة في كل يوم وليلة ثم نسخ
الزائد على الخمس في هذه الليلة بعد عقد القلب فان قلت جميع الامة كان مامورا ولم يوجد العقد منهم
فكيف يصح النسخ في حقهم قلت النبي عليه السلم راس الامة وعقده عقدهم فان قلت حديث المعراج غير
ثابت عندهم قلت مشهور تلقته الامة بالقبول فلا يلتفت الى انكارهم فان قلت الامر يقتضي حسن المامور

وهو الفعل والنهي قبل الفعل يقتضي قبحه فيلزمه البداء قلت انما يلزم لو كان تعين الفعل مقصودا
بالامر فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو العقد **قوله** والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا
لبعض الشافعية لان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم وكونه حسنا او قبيحا الى ذلك الوقت ولا مجال
للرائي في معرفة نهاية الحسن والقبح عند الله تعالى في الشيء وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور
خلافا لعيسى بن ابان لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وقد ذكرنا ان لا مجال للرأي في
معرفة نهاية الحسن والقبح ولان النسخ يكون في حيوته عليه السلم ولا اجماع ثمه واما الكتاب والسنة
فيصلحان ناسخين ومنسوخين فنسخ الكتاب والسنة بهما بالاتفاق واما نسخ السنة بالكتاب ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة او المشهورة فيصح عندنا خلافا للشافعي رح فالحاصل ان المتفق
متفق والمختلف مختلف له ان نسخ الكتاب بالسنة يوهم الطعن بانه خالف ربه فلا يعتمد على قوله ونسخ
السنة بالكتاب يوهم الطعن بانه كذبه ربه فكيف نصدقه ولنا ان النسخ من قبيل البيان على ما عرف
فيجوز للنبي عليه السلم ان يبين مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو لانه ما بعث الا للبيان وما ينطق عن
الهوى ويجوز لله تعالى ايضا ان يتولى بيان حكم غير متلو بوحي متلو ولا اعتبار بالطعن الباطل والا
لامتنع النسخ بالمثل لمكان الطعن ايضا بان المناقض لا يعبأ بكلامه **قوله** والمنسوخ انواع
اعلم ان المنسوخ اربعة انواع منسوخ التلاوة والحكم جميعا والحكم دون التلاوة والتلاوة
دون الحكم ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصله اما الاول فكما روت عائشة رضي الله عنها انه كان
فيما انزل عشر رضعات محرمات والثاني كقوله تعالى فامسكوهن في البيوت فان حكمه لم يبق مع
بقاء تلاوته والثالث كرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والرابع مثل الزيادة على النص فانها نسخ معنى عندنا وبيان وتخصيص عند الشافعي رح حتى جوز الزيادة
على المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس كما زاد النفي حدا على الجلد في زنا البكر بقوله عليه السلم البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام مع لزوم الزيادة على الاطلاق قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكذا
زاد صفة الايمان شرطا في كفارة اليمين والظهار بخبر الواحد وهو قوله عليه السلم اعتقها فانها
مؤمنة او بالقياس على كفارة القتل مع لزوم الزيادة على الاطلاق قوله تعالى فتحرير رقبة وقد مر فان قلت
قد زدتم ايضا وجوب الفاتحة على النص بخبر الواحد قلت زيادة الوجوب لا تضاد الاجزاء بالاصل بدونها فلا نسخ

بخلاف زيادة الفرضية فان قلت فهلا زيد بخبر الواحد على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع
عموم البلوى ولانه يحرض على الفساد وقد يجاب بان خبر الفاتحة مشهور فيجوز زيادة الوجوب به بخلاف
خبر التعديل وهذا مشكل لانه يلزم جواز الزيادة على وجه الفرضية اذن فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة يكون فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب
بظني قلت فرض من حيث كونه قرانا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا تنافي
قوله فصل افعال النبي عليه السلام الخ فقد تقدم ان السنة تشتمل قول الرسول عليه السلام وفعله ولما فرغ
من بيان اقسام القول واحكامه المباحث المتعلقة به شرع في بيان اقسام الفعل واحكامه فبدا بالقسمة
فقال افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اي افعاله الصادرة عن قصد لا عن سهو وحالة النوم والاغماء
مما لا يصلح الاقتداء به اذ عقد الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله ولهذا اخرج الزلة وهو اسم
لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل لكن وقع فيه من فعل مباح قصد بعينه ولا بد من اقتران
البيان بانها زلة اما من الفاعل او من الله تعالى لئلا يقتدى به **قوله** مباح ومستحب وواجب وفرض
يعني ان فعله بالنسبة الينا متصف بذلك اذ ثبوته عندنا اما بالقطع او بالشبهة الا فالثابت عنده
بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان ما ثبت باجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء كما سياتي
قوله والصحيح عندنا الخ اختلف في افعاله عليه السلام مما ليس بسهو ولا طبع ولا زلة فقال بعضهم
فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الوجوب والاستحباب والاباحة والاختصاص يوجب التوقف حتى يقوم
الدليل لامتناع الاقتداء مع التردد وقال بعضهم يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله
وقال الكرخي يعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال الخصوصية والصحيح
ما قاله ابو بكر الجصاص من ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة الفرضية او غيرها نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
لان الاقتداء اصل في حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب التمسك به حتى
يقوم دليل الخصوص **قوله** والوحي نوعان ظاهر وباطن اي الوحي الظاهر ثلثة اقسام احدها
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه عليه السلام بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة ظهرت له توجب
علم اليقين بانه ملك يبلغ عن الله تعالى بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا كما ظهرت لنا الايات القطعية
الدالة

على وجود الصانع جل وعلا والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء وهو المراد بقوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وثانيها ما ثبت عند النبي عليه السلام ووضح له من
غير بيان بالكلام واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي اي وقع في قلبي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا يسمى خاطر الملك وثالثها
ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما
اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فان
الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المال فان اقر على اجتهاده يدل على حقيته كما اذا ثبت
بالوحي ابتداء **قوله** فابى بعضهم اختلف العلماء في كونه عليه السلام متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه فابى
بعضهم ان يكون الاجتهاد حظه عليه السلام وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم بالاجتهاد ليس بوحي وقال بعضهم كان له العمل في احكام
الشرع بالوحي والراي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب الامام الشافعي وعامة اهل
الحديث رحمهم الله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي
فان انقطع رجاء الوحي كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد لان الوحي اقوى من الراي وغالب احواله
عليه السلام عدم الخلو عن الوحي فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي ثم العمل بالراي عند انقطاع
رجاء الوحي بخوف فوت الحادثة كمن يرجو وجود الماء كان عليه الطلب ولم يعجل بالتيمم ما لم ينقطع
رجاؤه عن الماء **قوله** الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء جواب سؤال يرد على المذهب
الصحيح وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز للغير مخالفته عليه السلام لكونه ظنيا كاجتهاد غيره فاجاب
بالفرق بين اجتهاده عليه السلام واجتهاد غيره فانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء لان اتباعه
عليه السلام واجب على الكل فيؤدي الى وجوب اتباع الخطاء على تقدير القرار عليه بخلاف اجتهاد غيره
عليه السلام لانهم غير معصومين عن القرار على الخطاء فان قلت هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين
مع جواز تقريرهم على الخطاء انا لا نسلم انه يؤدي الى وجوب اتباع الخطاء بل يؤدي الى وجوب
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة
قلت لا يرد هذا على ما اخترنا من التقرير فان المقصود هو الفرق بين اجتهاده عليه السلام

واجتهاد غيره في وجوب اتباع الكل لمجتهد كان او غيره واجتهاده عليه السلام فوق اجتهاد غيره حتى
لم يجز للمجتهد الآخر ان يخالفه عليه السلام وقدم الفرق بلا نقص **قوله** كالالهام اي كالاجتهاد الصادر
منه عليه السلام كالالهام الواقع في غيره فانه حجة قطعية في حقه عليه السلام اي اذا حصل في قلبه عليه السلام لعدم
احتمال الوسوسة فكذا الاجتهاد الصادر منه عليه السلام لعدم احتمال القرار على الخطاء بخلاف الالهام الواقع
في قلب غيره عليه السلام فانه ليس بحجة ملزمة على الغير كاجتهاد الغير لا يكون حجة لمجتهد آخر فان قلت ما الفرق
بين اجتهاده والهامه عليه السلام حتى جعلا قسمين مع انهما حجتان منه عليه السلام قلت الالهام القاء معنى في القلب بطريق
الفيض من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وذا لا يكون في حقه عليه السلام الا بوحي ظاهر فلذا جعل من
القسم الاول بخلاف اجتهاده عليه السلام فانه لابد فيه من استدلال بآية ونظر في حجة فكان وحيا خفيا لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **قوله** وشرائع من قبلنا اعلم ان العلماء اختلفوا
في لزوم شرائع من قبلنا علينا فقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم دليل البقاء وقال بعضهم يلزمنا
على انه شريعة ذلك النبي الا ما نسخ بشريعتنا وقيل يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح ان ما قص الله
ورسوله من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا ما لم يظهر نسخه قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة من التورية
فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل
الموافقة لكن شرط القص من غير انكار لعدم الاعتماد بنقلهم لاشتهار تحريفهم كتابهم حسدا من عند
انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ولهذا لا يقبل نقل من اسلم منهم ايضا لان امامه اما الكتاب او اهله
ولا عبرة به قبلك ولقائل ان يقول كما ان احتمال التحريف ثابت هنا كذلك احتمال الكذب ثابت في
اخبار الآحاد قال عليه السلام سيكذب علي فينبغي ان لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما ان ذلك
الاحتمال لا ينافيه قلت الفرق بين الاحتمالين كما بين السماء والارض فان احتمال التحريف ثابت قطعا
بنص قطعي وهو قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه بخلاف احتمال الكذب الثابت بخبر الواحد فيجوز
ان يكون الاول منافيا للزوم العمل دون الثاني **قوله** وتقليد الصحابي واجب واختلف فيه ايضا فقال
الشافعي رح لا يقلد احد منهم اصلا لانه لما لم يرفعه الى النبي عليه السلام ولم يدع الناس اليه لم يحمل على السماع
منه عليه السلام واجتهاده كاجتهادنا وقال الكرخي رح لا يجوز تقليده فيما يدرك بالقياس لاستواء الرايين

ويجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه فيه الا السماع لبعد المجازفة والكذب عن ساحة الصحابة رض كما صح ما قاله
ابو سعيد البردعي رح ان تقليد الصحابي واجب مطلقا يترك بقوله القياس لاحتمال السماع احتمالا راجحا
ولفضل الاصابة في اجتهادهم لمشاهدتهم الحوادث التي نزلت فيها النصوص والمحال التي اعتبرت فيها الاحكام
وهو المختار عند جمهور اصحابنا رحمهم الله لا خلاف ان مذهب الصحابي او قوله ليس بحجة على مثله انما الخلاف
في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين وفي المغني لا يلزم تاويل الصحابي للنص حيث
لا يكون مقدما على تاويل غيره لان التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك
التابع على غيرهم تم كلامه وفيه اشكال اذ المزية ثابتة لاحتمال سماعهم التاويل من صاحب الوحي ووقوفهم من
احواله في باب التاويل على من لم يقف عليه غيرهم اللهم الا ان يقال ما وله عليه السلام لا يحتمل الخطاء بعد ما
اقر عليه فيصير مفسرا **قوله** وقد اتفق عمل اصحابنا اي المتقدمين كالائمة الماضين ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله ومن تابعهم من المجتهدين بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس كالمقادير فانهم اخذوا في
تقدير اقل الحيض بثلثة ايام بقول عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن العاص وانس رضي الله عنهم وفي تقدير اقل
المهر بعشرة دراهم اخذوا بقول علي رضي الله عنه قلت وفيه بحث اذ الكلام في تقليد الصحابي مجردا عن نص وقد ورد
في حديث ابي امامة الباهلي مرفوعا تقدير اقل الحيض بثلثة ايام وكذا روي مرفوعا في تقدير اقل المهر
قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم الا ان هذا يعد مناقشة في المثال وهي ليست من داب المحصلين وكشراء
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فان علماءنا قالوا بفساده اخذا بقول عائشة رضي الله عنها وان كان القياس
يقتضي جوازه لتمام الملك بالقبض كما قال الامام الشافعي رح قلت فعلى هذا يكون من قبيل ما يدرك بالقياس
فينبغي ان يذكر في القسم الثاني **قوله** واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في تقليد الصحابي في غير ما
لا يعقل هو المدرك بالقياس فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس
المال فقد روي ان ابن عمر شرطه في الكيليات والوزنيات والعدديات المتقاربة الى تسمية مقدار وان كان
مشارا اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفه صاحباه اخذا بالراي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام
بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة وعلي رضي الله عنه ضمن الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده لا بصنعه
فاخذ به وخالفه الامام اخذا بالقياس لانه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الوحد والمودع هكذا ذكره الشارحون
في هذا المقام وذكر في مجمع الفتاوى وقول ابي حنيفة قول علي وقولهما قول عمر وفي الفتاوى الظهيرية على العكس

وقال في المنية نقلا عن الفوائد الكرمانية ولاختلاف الصحابة رضي الله عنهم اختار المتاخرون الصلح على النصف
فعلى هذا لا يكون هذه المسئلة من قبيل ما نحن فيه وذكر في العين اذا هلك العين عند الاجير المشترك لا يضمن
عند ابي حنيفة ويضمن عندهما وهذا مذهب عمر وعلي ومذهب ابي حنيفة مذهب عطاء وطاوس فعلى هذا يكون
مما نحن فيه **قوله** وهذا الاختلاف هذا تحرير محل الخلاف المذكور في تقليد الصحابي اي هذا الاختلاف فيما
اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر في اقرانه ولم يخالفوه اما اذا اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع بل يجب
ترجيح احد القولين ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لا يتجاوز عن اقوالهم وبعد ما عمل
باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالآخر الا بدليل واما اذا اشتهر وسكتوا مسلمين له يجب تقليده بلا خلاف
قوله واما التابعي فلا خلاف ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر ائمة الفتوى
من السلف لا يجوز تقليده اجماعا واما اذا زاحمهم في الفتوى كالبصري والنخعي وشريح ففيه عن ابي حنيفة روايتان
احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب والثانية انه قال لما زاحمهم في الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم فانا اقلدهم وهي رواية النوادر والامام شمس الائمة لم يعتبر هذه الرواية
واعتبرها الامام فخر الاسلام وتبعه المصنف وجعلها اصح الروايتين **قوله** باب الاجماع لما فرغ من بيان
الوحي المتلو وغير المتلو باقسامهما شرع في بيان ما يتلوهما وهو الاجماع باقسامه له في اللغة معنيان احدهما
العزم على الشيء والتصميم عليه يقال اجمع على السفر اي عزم عليه قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه
وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم وثانيهما الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ظاهر اذ هو بالمعنى الاول يتحقق من واحد وبالمعنى الثاني لا وفي الاصطلاح
عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على حكم شرعي فخرج اتفاق العوام اذ لا عبرة به و
بعض المجتهدين واتفاق مجتهدي الامم الماضية اذ حجية الاجماع مخصوصة بهذه الامة كذا احترز بالاتفاق على
امر غير شرعي من الامور الدنيوية كان السقمونيا مسهل اذ هو لا يسمى الاجماع الذي هو احدى الادلة الشرعية
وفي عصر يتناول القليل والكثير **قوله** ركن الاجماع نوعان اعلم ان الكلام في هذا الباب في ركن الاجماع
واهله وشرطه وحكمه وسببه اقسام فركنه وهو ما يقوم به الاتفاق هذا لك بطريقين عزيمة ورخصة اما
العزيمة وهي الاصل في باب الاجماع فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل ان كان من باب
الفعل كتناولهم طعاما مخصوصا فانه يكون اجماعا منهم على اباحته واما الرخصة وهو الاجماع الضروري .

فهو ان يتكلم او يفعل البعض ان كان من باب الفعل ويسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضي مدة التامل
والنظر في الحادثة وقبل استقرار المذهب اذ بعده لا عادة بانكاره فلا يدل على الموافقة اتفاقا وقال
الشافعي وعيسى بن ابان والباقلاني لا ينعقد الاجماع الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل ان يكون
لخوف وتفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب والمحتمل لا يكون حجة قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
لان الظاهر ان السكوت دليل الاتفاق اذ لو كان مع الخلاف لما حل لهم السكوت لان الساكت عن
الحق شيطان اخرس والكلام في السكوت بعد مضي زمان التفكر مع التمكن من اظهار الخلاف **قوله**
واهل الاجماع من كان مجتهدا الخ لا بد من اهلية الاجماع في المجمعين فيما يحتاج الى الرأي لتمكنهم
التمييز بين وصف هو علة الحكم في المنصوص عليه ووصف ليس بعلة واما فيما لا يحتاج الى الرأي
مثل نقل القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكوات فعامة المسلمين داخلون
مع الفقهاء في ذلك الاجماع ويشترط العدالة والاجتناب عن الهوى والبدعة والفسق ظاهرا
لان صاحبه يدعو الناس اليه فيسقط عدالته بالتعصب الباطل والبدعة والفسق يسقطان العدالة
ايضا والاجماع انما جعل حجة كرامة لهم ولا كرامة للمبتدع والفاسق فلا اعتبار لاجماعهم ولا
لمخالفتهم **قوله** وكونه من الصحابة والعترة لا يشترط قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لانهم
الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الامامية والزيدية لا اجماع الا للعترة اي عترة الرسول
اي اهل بيته الادنون وعشيرته الاقربون ونقل عن مالك رح لا اجماع الا لاهل المدينة
ونقل عن الشافعي رح ان انقراض العصر اي موت جميع اهل الاجتهاد المجمعين على حكم شرط
لانعقاد الاجماع والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بالعدالة والاجتهاد في كل عصر ومكان
ولا يشترط شيء آخر لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين الاشخاص والازمان
والامكنة ولا يتوقف على الانقراض **قوله** وقيل يشترط اي اذا اختلف اهل عصر في مسئلة
على قولين فذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في
تلك المسئلة عند عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي رحمهم الله وفي المسئلة اجتهادية كما
اختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف الثاني بالاجماع
اللاحق عند علمائنا الثلثة رحمهم الله وهو مختار الامام فخر الاسلام وهو الاصح وقال بعضهم

فيه خلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع والكلام مع الاول في رواية
ومع الثاني في اخرى وتستند لوايمه مختلف فيها بينهما وهي ان القاضي اذا قضى بجواز بيع
امهات الاولاد لا ينقض قضاؤه عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه فهذا دليل على ان
الخلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق عنده ولا ينفذ قضاؤه عند محمد رح وهذا دليل على انه
غير مانع عنده وتوضيحه ان بيع ام الولد مختلف بين الصحابة فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي
وجابر رضي الله عنهما يجوز ثم انعقد اجماع التابعين على انه لا يجوز فلو كان الاجماع اللاحق رافعا
للخلاف السابق عند ابي حنيفة رح لنقض قضاؤه عنده لوقوع القضاء في فصل مجمع عليه ولو لم
يكن رافعا عند محمد رح لنفذ قضاؤه لوقوعه في فصل مجتهد فيه والاصح ان الخلاف بين ائمتنا في ان
الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق وتاويل قول الامام في مسئلة ام الولد ان هذا الاجماع مجتهد
فيه لكونه غير صحيح عند بعض العلماء حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فيكون قضاؤه ملاقيا محلا مجتهدا
فيه فلا ينقض كذا قيل قوله والشرط اجتماع الكل قيل الاشتراط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع
بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقيل ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد
الاجماع والا فلا وقيل ان سوغ الاكثر الاجتهاد للاقل فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر
رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة والا فلا كخلاف ابي موسى رضي الله عنه في كون النوم ناقضا للوضوء
وهو اختيار الامام شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين
والصحيح عندنا ان اجتماع الكل شرط انعقاد الاجماع حتى ان خلاف الواحد مانع منه لان المعتبر
اتفاق الامة ~~وخلاف الواحد مانع منه لان المعتبر اتفاق الامة~~ وخلاف الواحد مانع للاتفاق وحجية
الاجماع ثبتت كرامة على اتفاقهم قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فلا يثبت بدونه قوله
وحكمه في الاصل اي في الاجماع ان يثبت الحكم قطعا كما ان الاصل في الكتاب والسنة كذلك وعدم
ثبوت القطع في بعض المواضع بسبب العارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد والمراد بالمراد به
شرعا الامر الديني فيدخل الاصول كنفي الشريك والفروع كوجوب الصلوة ويخرج الامر الدنياوي
كتجهيز الجيش والعمارة ففي كونه حجة اختلاف قوله والداعي شروع في بيان سبب الاجماع
وهو نوعان الداعي والناقل والمراد بالداعي الحامل على عقد الاجماع وبالناقل الحامل

على النقل وهو ظهور الحكم الشرعي في الخلف كما كان في السلف والداعي قد يكون من الكتاب
كما في الاجماع على حرمة نكاح الامهات والبنات وقد يكون من اخبار الآحاد كما في الاجماع على عدم
جواز بيع الطعام المشتري قبل القبض بالسنة المروية وقد يكون من القياس كما في الاجماع على جريان
الربوا في الارز بالقياس على الاشياء الستة خلافا للقاشاني وابن جرير فانه لا ينعقد عندهما الا بدليل
قطعي وقيل ينعقد بالهام وتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف شروع في بيان السبب الناقل اي نقل الاجماع
على مثال نقل السنة فقد يثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وقد يثبت بدليل فيه
شبهة كالمشهور والآحاد فكذا هنا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على
نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فكان
يقينا باصله مقدما على القياس موجبا للعمل دون اليقين قوله ثم الاجماع على مراتب اي
في القوة والضعف فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه فان فيهم اهل المدينة وعترة
النبي عليه السلام فهو مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة
وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص فكان دون الاول وسمي
هذا اجماعا سكوتيا ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
اي خلاف الصحابة فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف
كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم وهذا بمنزلة خبر الواحد فيوجب
العمل دون العلم قيل ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي
من الصحابي وفيه نظر لما ذكرنا ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى
درجة من التنصيص قلت قد تقرر ان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء وآراء الصحابة اقوى
من آراء غيرهم لمشاهدتهم آثار الوحي ومعرفتهم اسباب التنزيل مع اختصاصهم ببركة
صحبة النبي عليه السلام وفيهم العترة واهل المدينة ولهذا لا يجوز لمجتهد ان يخالف قولهم بالقياس
فيجوز ان يكون اجماعهم وان كان سكوتيا اقوى من اجماع غيرهم وان كان تصريحا قوله
والامة اذا اختلفوا الى آخره اي اذا اختلفوا في مسئلة على قولين او اقوال كان اجماعا

منهم على ان ما عداها باطل كاختلاف الصحابة في مسئلة الجد مع الاخ فمنهم من حرم الاخ بالكلية ومنهم
من شركهم مع الجد ولم يذهب احد الى حرمان الجد فهو قول ثالث يخالف لاجماعهم فكان باطلا وعند
البعض يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفيه ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا
على اقوال فالحق لا يعدوها وبلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا نظن بهم الجهل
وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة كما ذكرنا والحمد لله على تمام اقسام السنة
والاجماع لايه والصلوة على سيد البرية محمد المبعوث الى كافة الامة وقد تم تبييضها في منزل تبوك
مرجعي عن اداء الحجة المفروضة جعلها الله تعالى مبرورة مقبولة **قوله** باب القياس اعلم ان باب القياس
لما كان على خلاف قياس الابواب المتقدمة لابتنائه على اسرار يتحير فيها الابصار ولطايف
معان لا يستنبطها الا ذووا افكار رضية جمع البيان من سائر الابواب وهي بيان نفس القياس
لغة وشرعا لان الكلام في الشيء لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا وبيان حجيته اذ
اعتباره بعد حجيته وبيان شرطه اذ الشيء لا يوجد الا عند شرطه وبيان ركنه لانه لا يقوم الا
بركنه وبيان حكمه لانه انما يخرج من حد العبث الى حد الحكمة اذا ترتب عليه اثر وبيان دفعه لانه ما لم
يظهر العجز عن دفعه بالوجه المذكور لم يثبت حكمه فلا بد من معرفة هذه الجملة اما تفسيره لغة فالقياس
هو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدرها بها وسوها بصاحبتها وقاس الجراح بالميل
اي قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وقد يتعدى بعلى لتضمن معنى البناء وشرعا ما ذكره
المصنف وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة والاصل ما يبتنى عليه غيره كالخمر والفرع ما يبتنى
على غيره ولفظ ما عام يتناول الموجود والمعدوم فسقط الاعتراض بجريان القياس بين المعدومين
كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بعلة العجز عن فهمه
على ان هذا في الواقع قياس المجنون على الصغير فلا يرد **قوله** وانه حجة نقلا وعقلا اعلم ان
القياس المستنبط من الاصول الثلثة حجة شرعية عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين
نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء
الى نظيره كذا نقل عن ائمة اللغة وهو معنى القياس ولا يقال ان المراد به الاتعاظ اذ الاعتبار
غير الاتعاظ حقيقة بل هو اثر يقال اعتبر فاتعظ وحمل الكلام على الحقيقة اولى على ان وجوب الاتعاظ

يستلزم وجوب القياس كما ذكر في بيان الدليل المعقول وحديث معاذ رضي الله عنه وهو معروف واما المعقول
فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فان كان النص عاما في المثلات اي العقوبات
وغيرها ثبت المدعى بعبارة النص وان كان خاصا فهو ثابت بدلالته وذلك ان الله تعالى اوجب التأمل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات وفي اسبابها بشروطها واستوجبوا بها تلك المثلات لنكف عن تلك
الاسباب احترازا عن مثل ما اصابهم من الجزاء فيكون هذا التأمل في الحكم والسبب والقياس نظيره
لان النظر في القياس في الحكم والعلة ايضا فيكون الامر بالاعتبار شاملا له وانما سمي هذا الدليل معقولا
وان كان بالنص ايضا لان هذا الاستدلال بمعنى النص لا بظاهره **قوله** وكذلك التأمل في حقائق
اللغة اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب ليعتبر احوالنا باحوالهم فكذا التأمل في حقائق اللغة
ايضا واجب اي في معاني الالفاظ لاستعارة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع كالتأمل
في معنى الانسان الشجاع لاستعارة الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب
والتأمل في حقائق اللغة الا من حيث انه يتأمل في معاني النص لاثبات حكم في موضع علم انه مثل المنصوص
غير ان المصير في القياس الى السماع من صاحب الشرع وفي اللغة السماع من العرب **قوله** وبيانه اي
بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل الحديث اي بيعوا الحنطة بالحنطة على تقدير النصب او بيع الحنطة على تقدير الرفع وذلك لان الباء لكونها
للالصاق يقتضي فعلا ملصقا وهو البيع هنا بقرينة قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء والاستثناء من النهي امر فيقدر الامر لفظا على تقدير النصب ومعنى على تقدير الرفع اذ الاخبار
من الشارع جار مجرى الامر والحنطة اسم لمكيل اي لشيء يصح ان يكال ويصلح له كما يقال الخبز
مشبع وان لم يكن الجزء القليل منه مشبعا لكن لصلاحيته للاشباع عند انضمام الاجزاء الاخر له
فيتناول الحفنة وقد قوبل بجنسه حيث قيل بالحنطة وقيد بقوله مثلا بمثل وهو حال مما سبق وهو وغيرها ح
الحنطة بالحنطة اي حال كونهما متماثلين والاحوال شروط ولهذا يتعلق الطلاق بالركوب في قوله
انت طالق راكبة كما يتعلق به في قوله ان ركبت فصار مطلق الامر الدال على الوجوب راجعا الى
رعاية القيد الذي هو الشرط لا الى اصل البيع لكونه مباحا ولا بعد ان يكون الشيء مباحا ويجب
رعاية شروطه عند المباشرة كالنكاح المشروط بالاشهاد فصار معناه اذا باشرتم بيع الطعام

بالطعام فاشترط فيه المماثلة والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن
في الموزونات اذ المماثلة المطلقة غير مراد لعدم اشتراط التساوي في جميع الصفات وعدد الحبات يدل
عليه ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل والمراد بالفضل المذكور وهو قوله والفضل ربوا الفضل على القدر
لا مطلق الفضل اذ البيع ما شرع الا للاسترباح والاستفضال ولان الفضل لا يتصور قبل المماثلة وهي
بالقدر كما مر فكذا المفاضلة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهي الفضل الخالي عن العوض فصار حكم
النص وجوب التسوية بينهما في القدر اي بين الحنطتين المبيعتين في الكيل واما حرمة الفضل فبناء على
فوات حكم الامر لانه لما توقف الحل على رعاية التسوية بالقدر لا يوجد بدونها فثبت الحرمة ضرورة انعدام
الحل فصار هذا الحكم وهو وجوب التسوية وكون الحرمة بناء عليه حكم النص ثابتا بقوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة الحديث عرفناه بالتامل في صيغة النص **قوله** والداعي اليه اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد
لهذا الحكم من سبب داع اليه ثابت بهذا النص فتاملنا فيه فوجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان
ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون هذه الاموال امثالا متساوية حتى لا يفضي الى
تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود
من المحدثات موجود بصورته ومعناه والمماثلة بحدثه فتقوم بهما ثم القدر عبارة عن التساوي
في المعيار فيحصل به المماثلة صورة واليه الاشارة بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني
فتثبت به المماثلة معنى واليه الاشارة بقوله الحنطة بالحنطة كذا في الكشف وقال الامام البرغري في
طريقته لما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل
عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية في المالية وكونها امثالا متساوية في المالية يؤثر
في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون
اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى
والموجود لا يتبدل الا بالصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها
امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس
بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسئلة شراء القريب **قوله** وسقطت
قيمة الجودة بالنص جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة ثبتت حقيقة بما ذكرتم بل قد يبقى تفاوت بين البدلين

في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاسباب يزداد بالجودة
وينتقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبد والثياب فقال هذا انما يلزم لو بقيت
للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها وقد سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء
وبدلالة الاجماع ايضا فانه لو باع قفيزين جيدين بقفيزين رديين ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة
الجودة لا يجوز بالاجماع ولو كانت متقومة لجاز الاعتياض عنها كما في غير الاموال الربوية حتى لو باع ثوبا
جيدا بثوب ردي ودرهم جاز وبالمعقول ايضا وهو ان ما لا ينتفع به الا بالاهلاك فمنفعته في ذاته لا في
صفاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك **قوله** هذا حكم النص اي كون الداعي الى الحكم
هو القدر والجنس حكم النص عرفناه باشارته بالتامل فيه دون الرأي وفي بعض الشروح اي هذا الذي
ذكرنا من الامور الثلثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواتها والداعي اليه حكم النص وهذا التقرير يؤدي
الى التكرار لان قوله اولا هذا حكم النص اشارة الى وجوب التسوية والحرمة فالاولى ان يكون اشارة الى
كون الداعي هو القدر والجنس خاصة حملا للكلام على الافادة لا للاعادة **قوله** ووجدنا الارز وغيره
الى آخره شروع في بيان ما هو نظير المنصوص بعد بيان معنى المنصوص لتعدية حكم المنصوص اليه يعني
لما ثبت ان معنى حكم النص ما ذكرنا وجدنا ذلك المعنى في الارز وغيره كالجص والدخن وسائر المكيلات
لكونها امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثبات الفضل الخالي عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص فيها على طريق الاعتبار
بالمنصوص والقياس عليه فحكمنا بجريان الربوا فيها **قوله** وهو نظير المثلات اي هذا الاعتبار مثل
اعتبار المثلات في التامل في السبب والحكم فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر اي من جزيرة العرب الى الشام والاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا
عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم الآية والتسوية بينهما دليل على انه عديل القتل والكفر يصلح داعيا
اليه اي الى الاخراج كما يصلح الى القتل لانه سبب العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة اذ الاول
يقتضي الآخر بعده والمراد بالحشر الازعاج بالكلية اما اجلاء عمر من خيبر الى الشام او حشر يوم القيامة
اذ المحشر يكون بالشام ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص بقوله تعالى فاعتبروا والاعتبار اي
بما ظهر من معنى النص بعد التامل فيما لا نص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل افعالهم توقيا

عن مثل اخفائهم تو قيا عن ما نزل بهم وكذلك ههنا اي في الشرعيات يعتبر غير المنصوص بالمنصوص بعد
استنباط مناط الحكم ليثبت في غير المنصوص مثل حكم المنصوص عليه **قوله** والاصول في الاصل
معلولة اختلف القائلون بحجية القياس في النصوص المثبتة للاحكام على اربعة اقوال فقال بعضهم انها غير
معلولة في الاصل اي الاصل فيها عدم التعليل الا اذا قام الدليل على كونه معللا وقال بعضهم انها معلولة
في الاصل بكل وصف يمكن التعليل الا اذا قام الدليل به الا المانع من النص والاجماع في البعض وقال عامة
مثبتي القياس ان الاصل فيها التعليل لكن بوصف قام الدليل على تميزه عن غيره في كونه مناط الحكم و
لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على كونه معلولا وهذا اشبه بمذهب الشافعي وهو اختيار صاحب
الميزان وقال القاضي الامام ابو زيد والشيخان رحمهم الله نعم الاصل فيها التعليل بوصف قام الدليل على
تميزه لكن يحتاج قبل ذلك الى اقامة الدليل على كون النص معلولا في الحال وهو اختيار المصنف فقوله والاصول
اي النصوص من الكتاب والسنة ولا حاجة الى ضم الاجماع كما اختاره بعض الشارحين اذ مستند اما الكتاب
او السنة في الاصل معلولة اي الاصل انها قابلة للتعليل الا انه اي لكن انه الشان لا بد في ذلك اي في التعليل
من دلالة التميز اي من دليل يوجب تميز الوصف الذي هو علة عن غيره وهو التأثير او الاخالة على ما
اختلفوا ولا بد قبل ذلك اي قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل من قيام دليل يدل على انه
اي الاصل الذي يراد تعليله للحال شاهدا اي معلل في الحال وليس بمقتصر على مورده بل متعد حكمه
الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد
قام الدليل على كونه علة وذلك لان الاصل في النصوص ان كان هو التعليل بالدلائل الموجبة للقياس
الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من المنصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون
هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به والالزام على الغير مع هذا الاحتمال اذ الظاهر حجة
للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا صالحا للعمل ولم يصح الالزام به على
الغير على مثال استصحاب الحال كحيوة المفقود حتى لا يورث عنه ماله ولا يرث عن غيره وكشهادة مستور
الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض
ولكن لا يبطل حريته في حقه بالاحتمال **قوله** فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي شرط
القياس ان لا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نص آخر اوجب خصوصيته به لانه متى ثبت اختصاص الحكم

بمحل بسبب نص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر وكل
تعليل يبطل النص باطل كشهادة خزيمة رضي الله عنه خصت من بين شهادات سائر الناس بقبولها وحدها لا انشار كها
فيه غيرها بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه كرامة له فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان مثله في الدين و
الصدق لبطلان الكرامة فسقط بهذا التقرير ما قيل في جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر اذ لم يرد فيه
نص آخر دل على خصوصية الحكم به ونقول يعني ان لا يكون مخصوصا مع حكمه من قاعدة عامة بنص آخر لخصه منها
كشهادة خزيمة خصت مع قبولها وحدها من العمومات الآمرة برعاية العدد في باب الشهادة المطلقة وهي
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وغيره من النصوص فالمراد من الخصوص على هذا التوجيه
خصوص العموم وعلى الاول خصوص الكرامة واختصاص خزيمة رضي الله عنه بهذه الكرامة لاختصاصه بفهم جواز
اداء الشهادة له عليه السلام بناء على قوله لانه بمنزلة العيان في افادة اليقين **قوله** وان لا يكون معدولا
عن القياس اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا به عن سنن القياس اي مخالفا للقياس من كل
فاذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كبعض المستحسنات لان حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس
الشرعي لم يمكن اثباته في الفرع بالقياس كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا فانه مخالف للقياس لفوات ركن
الصوم بالاكل ناسيا الا انه ثبت بالنص مخالفا للقياس وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك لا مخصوصا عن قوله عليه السلام الفطر مما دخل فلم يصح التعليل بعدم القصد لتعدي الحكم
منه الى المخطئ والمكره كما زعم بعض اصحابنا والشافعي رحمهم الله والفرق بين الشرطين المذكورين ان
الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بسبب نص سواء كان حكمه معقولا او لا والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس سواء كان مخصوصا او لا **قوله** وان تعدي الحكم الشرعي اي الشرط الثالث ان تعدي
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الضمير للحكم اي كائنا على الوصف الذي ثبت في الاصل من غير تغير له
في الفرع بزيادة وصف ونقصانه سوى وصف القطع والخصوص فان تغير صفة القطع والخصوص للحكم لا محالة
لازم في القياس الى فرع هو نظير ذلك الاصل في الوصف المؤثر ولا نص فيه اي ليس في ذلك الفرع نص دال على الحكم
المدعى او على عدمه فالمنع النص للمقيد لا المطلق ولطلاق النص على الاجماع ايضا بطريق التغليب وهذا
الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه جملة تفصيلا مشتمل على شروط منها تعدي الحكم حتى لا يجوز التعليل
بعلة قاصرة عندنا وعند الشافعي رح وان كان جائزا لكنه لا يكون قياسا فان فلت تعدية الحكم المذكور

نفس القياس لا شرط قلت المذكور هنا التعدي لا التعدية وكم فرق بينهما فان قلت التعدي حكم القياس
لا شرط قلت هو حكم نفس القياس وشرط للحكم بصحته او تصور وقوع التعدي بالقياس او لا شرط لصحته
فلا بد من تقدير مضاف على كلا التقديرين اما في المبتدا وهو شرط على الوجه الاول اي شرط الحكم
بصحة القياس او في الخبر على الوجه الثاني اي تصور التعدي المذكور وهذا الشرط في الحقيقة عبارة عن الشرطين
الاولين فلو اكتفى به عنهما لكفى ومنها ان يكون الحكم المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا وهو مذهب
جمهور العلماء لان المطلوب بالقياس الشرعي هو اثبات حكم شرعي وقال ابن سريج وجماعة من اصحاب
الشافعي لا شرط ذلك بل يجري القياس في الاسامي واللغات وتترتب الاحكام عليها بعد اثباتها
بالقياس كاسم الخمر يجوز اثباته للنبيذ لا شربه المطرب بعلة مخامرة العقل وحجة الجمهور ان العرب ان
عرفنا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم فلا
يكون من لغتهم وان عرفنا انا وضعنا لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفا منهم
لا بقياسنا وصار كاطلاق المشتق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون
مختصا وهو الظاهر وان لا يكون فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف وقد رايناهم
يضعون الاسم للمعنى ويخصونه بالمحل كما سموا الفرس ادهم لسواده والزجاجة بالقارورة لتقرر
المايعات ولا يسمون الثوب الاسود والهندي ادهم ولا الكوز والحوض قارورة فان قلت لما كان
المقصود الاصلي من القياس الشرعي تعدية الحكم الشرعي وقد وجدت في مثل هذا القياس اللغوي
ايضا فلم لم يجز قلت تعليل الاسماء غير صحيح لكونها توقيفية وتستند الى الحكمات وضعها لا الى
مناسبات تقتضيه فالقياس فيها قياس المنصوص وتعدية الحكم الغير المعقول ومنها ان لا يكون
حكم الاصل الشرعي ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فالقياس على النص لا على القياس
وان لم يتحد فيهما بطل احد القياسين لابتنائه على العلة الغير المعتبرة فلا مساواة بينهما في العلة
المعتبرة فلا تعدية ومنها ان يكون المعدي حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير تغيير لان المساواة
بين الاصل والفرع في الحكم لا يتحقق مع التغيير ويكون التعدية مع التغيير اثبات حكم اخر ابتداء في الفرع
فلا يتحقق القياس ومنها ان يتعدى ذلك الى فرع هو نظير اصله لان مبنى المقايسة على المماثلة ومنها
ان يكون ذلك الفرع خاليا عن النص اي عن نص مستقل به وعن نص شامل له وللاصل موافق التعليل

او مخالف له فاشار الى نفي المجموع بقوله ولا نص فيه لان لا لنفي الجنس وذلك لان التعليل الموافق
مستغنى عنه والمخالف مردود لابطال النص **قوله** فلا يستقيم تفريع على ما تضمنه الشرط
الثالث من الشروط اي لما شرط كون المعدى حكما شرعيا ولم يجر القياس لاثبات الاسامي واللغات
لم يستقم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة حتى يجب حد الزاني على اللائط لان اسم الزنا ليس
بحكم شرعي لا يقال ان الزنا صار اسما شرعيا فيجوز اثباته بالتعليل الذي هو امر شرعي كاثبات
الاسم اللغوي بالاستعارة التي هي من باب اللغة لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وانه لا يتوقف
معرفته على ورود الشرع ولو سلم فلا يلزم الاثبات بالتعليل كالسبب والشرط **قوله**
ولا يصح ظهار الذمي تفريع على قوله بعينه اي لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي بما ذهب اليه الشافعي
رح من ان موجب الظهار هو الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وذلك لانه لا يثبت في الفرع حكم الاصل
بعينه لان حكم الظهار في المسلم حرمة متناهية بالكفارة ويثبت في الذمي حرمة غير متناهية لان
الذمي ليس من اهل الكفارة لما فيها من معنى العبادة ولهذا لا يتادى الا بنية العبادة ولا يقال انه اهل
للحرمة وان لم يكن اهلا للكفارة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رح ايلاء الذمي في حق الطلاق
وان لم يعتبر في حق ايجاب الكفارة لانا نقول الحرمة الثابتة بالايمان مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز
التكفير قبل الحنث واذا كانت مطلقة لا تحتاج الى اداء الكفارة والكافر اهل للحرمة المطلقة بخلاف الظهار
قوله ولا تعدية الحكم تفريع على اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع اي لا يستقيم التعليل لتعدية
الحكم من الناسي الى الخاطي والمكره وهو بقاء الصوم على حاله كما فعله الشافعي رح بجامع كون كل واحد
منهم معذورا لعدم القصد منهم الى الفطر لانه تعدية الى ما ليس بنظيره لان عذر المكره والخاطي دون عذر
الناسي لان النسيان امر سماوي منسوب الى صاحب الحق من كل وجه واليه الاشارة بقوله عليه السلام انما اطعمك الله
وسقاك فلا يستقيم ان يجعل الركن قائما حكما باعتباره بخلاف الاكراه فانه امر عدواني منسوب الى المكره الذي
ليس له فيه حق وبخلاف الخطا فانه لا ينفك عن نوع تقصير من جهة الخاطي بترك التثبت والاحتياط ولهذا يجب
الدية والكفارة في قتل الخطا وسقط الالحاق بالدلالة ايضا لما ذكرنا قال بعض الشارحين ولقائل ان يقول
بقاء الصوم في الناسي مع وجود ما يضاده وينافيه على خلاف القياس فلا يستقيم للخصم الحاقهما به على وجه
القياس للخصم الا ان يقول بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس فيجوز التفريع عليه

كمل الاثار قلت زعم الامام ان فخر الاسلام ان قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي بعمومه ان يفسد
صوم الناسي الا انه خص من هذا الحديث بالنص المشهور المذكور والمخصص يقبل التعليل فعلل
بعدم القصد والحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه كذا ذكره صاحب الكشف و
التحقيق وفيها هذا لا يكون بقاء الصوم في الناسي عنده على خلاف القياس فيصلح للالحاق على
زعمه وان كان يجوجا في هذا التعليل قوله ولا شرط الايمان تفريع على اشتراط خلو النص في
الفرع اي لا يستقيم التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياسا على كفارة
القتل بان الكل تحرير في تكفير كما فعله الامام الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره لان نص كفارة
اليمين والظهار مطلق عن قيد الايمان فيقتضي باطلاقه الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة
الكافرة فتقييده بالايمان بالقياس يكون تغيير الموجب بالراي وذا لا يجوز قوله والشرط الرابع
انما صرح بشرطيته على حدة ولم يقل وان يبقى الى شان الى غير ذلك وجلاله تنصيصا بكونه شرطا لما
جعل اصلا وراعيا في باب الاستدلال وتعلق الابحاث الكثيرة بذيله سؤالا وجوابا اي الشرط
الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبله من الاطلاق او التقييد
الى غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لا بالمحل من عمومه بعد خصوصه ولا بوصفه من قطعيته و
ظنيته فان ذلك من ضرورات القياس كما ذكرنا وهذا الشرط في الحقيقة مما يستغني
عنه بقوله بعينه ولا نص فيه الا انه افرده بالذكر لما ذكرنا قوله وانما خصصنا
القليل الى آخره جواب عما يقول الشافعي انكم غيرتم حكم النص بالتعليل فان نص الربوا
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير وانتم
خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل حتى جوزتم بيع الحفنة بالحفنتين مع عدم التساوي
دل على عموم صدر الكلام في الاحوال الثلث من المساواة والمفاضلة والمجازفة لان
استثناء الحال من العين حقيقة لا يجوز ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير الذي يدخل
تحت الكيل لان المراد بالتساوي هو التساوي كيلا بالاجماع فيكون التفاضل ايضا
عبارة عن تفاضل احد المتساويين على الآخر كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم
بهما مع احتمالهما التناسب المساواة كيلا فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول
القليل

فصار التغيير اي تخصيص القليل بالنص اي حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل لانه موافق له لا به اي
لا بالتعليل كما توهم الخصم يعني تعليلنا بالكيل موافق لما ثبت بدلالة النص لان التغيير حصل بالتعليل
وغاية التعليل بعد دلالة النص التعدية الى ما لا نص فيه فقوله مصاحبا حال من النص سواء اريد بالمصاحبة
المقارنة او الموافقة وانما ذكره وان كان يتم الجواب بدونه للتنبيه على منشأ وهم الخصم حيث اضاف التغيير
الحاصل بالنص المصاحب للتعليل الى التعليل لا اليه لوجود التوافق بين النص والتعليل في اخراج القليل
من الكثير قال بعض الافاضل من شارحي المنتخب في هذا الجواب ابحاث عندنا احدها انهم قالوا هذا استثناء حال
فعلنا لا نسلم فان استدلوا بانتصابه على انه حال فهو ممنوع بل انتصابه على الاستثناء كما في قولنا ما رايت القوم
الا زيدا والثاني انهم قالوا هذه المساواة في الكيل فهو ممنوع ايضا فان المساواة متحققة عند الخصم فيما دون
الكيل فان من باع حفنة بحفنتين لا يجوز عنده لانتفاء المساواة فعلم ان المساواة يجري فيما دون الكيل
فكانت تلك المقدمة ممنوعة فلا بد لها من دليل والثالث قولهم الاحوال الثلث لا تجري الا في الكثير ممنوع
ايضا فان المفاضلة والمجازفة يجريان فيما دون الكيل عند الخصم فانه اذا باع حفنة بحفنتين لا يجوز عنده
لوجود الفضل وكذا المجازفة فلا بد من اقامة الدليل قلت الاعتراضات كلها ساقطة اما الاول
فلان المراد بالحال في قولهم استثناء حال الصفة لا الحال النحوي حتى يستدل عليه بانتصابه اذ لا شك ان المساواة
المستثناة حالة وصفة لبيع الطعام واستثناء الصفة من الذات حقيقة لا يجوز والاصل في الاستثناء الحقيقة فلا بد من
ان تقدر الاحوال في المستثنى منه على ان قوله نصب على الاستثناء يخالف قاعدة النحو لبطلان عمل حرف الاستثناء
في الاستثناء المفرغ فلا يستقيم القياس على نحو ما رايت القوم الا زيدا واما الثاني فالدليل على ان المراد به المساواة
في الكيل اجماعهم على عدم جواز بيع كيل حنطة وزنها عشرة امناء بنصف كيل حنطة مثلها وزنا لعدم التسوية شرعا
وقوله عليه السلام في حديث آخر الحنطة كيلا بكيل فاذا ثبت ان التسوية شرعا هو الكيل لم يتحقق المساواة فيما
دون الكيل وقوله فان من باع حفنة بحفنتين يجوز بالاتفاق ممنوع اذ هو لا يجوز عند الخصم كبيع تفاحة بتفاحتين صرح به
صاحب التحقيق وكشف المنار والاعتراض الثالث ايضا اذ هو مبني عليه هكذا وقع في البال المختل الحال على
سبيل الارتجال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنص الى آخره جواب
عن نقض آخر وهو ان قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وفي اربعين شاة شاة اوجب الشاة للفقير بصورتها
ومعناها وقد غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية الدافعة لحاجة الفقير حيث قطعتم حق المستحق عن الصورة

بنحو يرد دفع العقد فاجاب بان سقوط حق الفقير عن الصفة

بالنص لا بالتعليل وبيانه انه لا حق للفقير في الزكوة حتى تتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما ظهر وطي
الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة بل الزكوة محض حق الله تعالى لكونها
عبادة خالصة له ولهذا لا تتادى بدون النية وانما سقط حقه في الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل
وذلك لان الله تعالى وعد الارزاق لعباده بقوله تعالى على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ثم اوجب على الاغنياء
لنفسه مالا مسمى وهي الشاة والابل والبقر وغيرها شكر النعمة الغناء ثم امر باخذها منهم وصرفها الى الفقراء لهم
انجاز المواعيدهم ومعلوم ان المواعيد تختلف باختلاف حاجات الفقراء ونطاق المسمى يضيق عنها
فالامر بانجاز المواعيد المختلفة من مال معين يتضمن الاذن بالاستبدال ضرورة كما ان السلطان
اذا اجاز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر واحدا من وكلائه بايفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك
المواعيد يكون اذنا منه بالاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغير بالنص
مجامعا للتعليل لا بالتعليل هكذا قرره الاصوليون وهو يدل على ان الرزق اعم من المتغذي به
لتناوله جميع الحوائج لكنه خلاف ما تقرر في علم اصول الكلام واضافة الحق الى الفقير في قوله وانما
سقط حق الفقير باعتبار المآل اذ لا حق له ابتداء على هذا التقرير وانما يثبت له الحق بدوام يد
نيابة عن الله تعالى قوله وذكر ما جعل علما على حكم النص لما كان المعنى الذي هو مناط الحكم هو المؤثر
في الحكم بالنسبة الينا سماه وجعله ركنا للقياس اذ هو جانبه الاقوى لغة وان كان اركان القياس اربعة
كما صرح به البعض الاصل وحكمه والفرع والعلة دون حكم الفرع اذ هو ثمرة القياس وانما سماه
علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند المصنف
كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين خلافا لجمهور الاصوليين والشيخ ابي منصور رحمهم الله
قوله مما اشتمل اي اشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي اشتمل عليها النص
الوارد في الاصل اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس بغير صيغته كاشتمال نص النهي
عن بيع الآبق على العجز من التسليم قوله وجعل الفرع نظيرا له في حكمه الضميران يرجعان الى الاصل
المدلول عليه بالفرع او الى النص بمعنى المنصوص عليه على سبيل الاستخدام والباء في بوجوده للسببية والضمير
راجع الى ما اي جعل الفرع مماثلا للاصل بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا احتراز عن العلة القاصرة
قوله وهو جائز ان يكون وصفا اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للاصل

غير منفك عنه كالثمنية التي جعلت علة الزكوة في المضروب عندنا فانها صفة لازمة للذهب والفضة حتى اوجبنا
الزكوة في الحلي ايضا لوجود تلك الصفة لانهما خلقتا للثمنية فلا تنفك عنهما هذه الصفة بكونهما حليا وعارضا
اي وجائز ان يكون ذلك الوصف عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة انه
دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة للدم لان الدم موجود في العرق بدون الانفجار واسما اي ما
جعل علما يجوز ان يكون اسما كالدم المذكور في الحديث فانه اسم لا صفة فعلل النبي عليه السلام بشيئين الاول
يدل على اعتبار النجاسة والثاني على اعتبار الخروج لتعلق الانتقاض بهذين وجليا عطف على لازما
اي وجائز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وخفيا
مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة ويجوز ان يراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني
وحكما عطف على وصفا اي وجائز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع كقوله عليه السلام للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فالنبي عليه السلام علل جواز الاداء بالنائب
بكونه دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة عن ثبوت وصف في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي وفيه
خلاف بعض الاصوليين وفردا وعددا اي جائز ان يكون ذلك المعنى صفة واحدة ومركبا من اوصاف
يكون لكل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يتعلق الحكم بالهيئة الاجتماعية كتعلق حرمة الربوا الفضل
بالقدر والجنس معا خلافا للبعض ويجوز في النص اي يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص
كالتعليل بانفجار الدم والطوف في الحديث ويجوز ان يكون في غيره اذا كان ذلك الغير ثابتا به
اي لم يكن مذكورا في النص صريحا لكنه من ضروراته مثل تعليل جواز التسلم باعدام العاقد
وفقره واحتياجه وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به
اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص يقتضي عاقدا فكان ثابتا باقتضائه وهو بمنزلة
الثابت بعين النص وهذا التمثيل على مذهب الشافعي حتى بعده من المؤجل الى الحال و
نظيره المتفق تعليل النهي عن بيع الآبق بالعجز عن التسليم وذلك غير مذكور في النص وانما هو وصف
البايع لكن البيع يقتضي بايعا فكان ثابتا بمقتضى النص قوله ودلالة كون الوصف علة الاختلاف
بين القائسين في ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة اذ هو لا يوجد الا في الاصل وان التعليل
بكل واحد من الاوصاف ايضا لا يجوز لعدم تأثير الكل في الحكم وان ليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء

علة من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ونصب الشرع بالرأي وان النص يصلح دليلا على العلية بلا خلاف
وكذا الاجماع والخلاف فيما يصلح دليلا على كون الوصف علة عند عدم النص والاجماع فقال اهل الطرد
هو مجرد الاطراد من غير ان يعقل فيه معنى اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة
لمحل النزاع وزاد بعضهم العدم عند العدم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما وقال جمهور الفقهاء
لا يصير الوصف علة بمجرد الاطراد لانه كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم وقد يكون
الوجود بطريق الاتفاق بل لا بد من معنى يعقل وهو صلاح الوصف للحكم ثم عدالته كالشاهد لا بد من
صلاحه بوجود ما يصير به اهلا للشهادة ثم من عدالته ليصح اداء الشهادة واتفق هؤلاء على ان المراد
بصلاح الوصف ملائمته للحكم وذلك بان يكون موافقا للعلل المنقولة عن النبي عليه السلام وعن السلف
فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير نائية عنها كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر لانه مناسب لها لا الى الاسلام لانه ناء عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا
وذلك لان الكلام في العلة الشرعية فيعرف صلاحها من جانب الشرع وذلك بالملائمة وبعد الملائمة
لا يجب العمل به الا بعد ظهور العدالة لانه يحتمل الرد من الشارع مع قيام الملائمة واختلفوا في تفسير
العدالة فقال بعضهم هي عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول عند
انقطاع الادلة كالتحري في باب القبلة عند عدم الادلة وعند عامتهم بالتاثير وهو ان يكون
لذلك الوصف اي بعينه او لجنسه تاثير في ذلك الحكم اي عينه او جنسه في موضع اخر نصا او اجماعا
لان ما للحق انما يعرف بالاثر الذي ظهر في موضع بنوع عدالة الشاهد تعرف باجتنابه
عن محظورات دينه وذلك كتعليلنا بالصغر لاثبات ولاية الانكاح على نفس الصغيرة الثيب
فقلنا انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة فهذا التعليل نظير تعليل
النبي عليه السلام بالطوف لاسقاط النجاسة لان الصغر منشأ العجز وهو مؤثر في اثبات الولاية
كما ان الطوف منشأ الحرج وهو مؤثر في اسقاط النجاسة بخصلة الملائمة وكذا العدالة
لان لوصف الصغر اثرا بالاتفاق في اثبات جنس ذلك الحكم وهو الولاية في مال الصغير
للولي لا لوصف البكارة فلم يكن علة كما زعم الخصم ولا يخفى ان ايراد هذين المثالين لبيان
ان تعليلنا بالصغر لاثبات الولاية على نفس الصغيرة يوافق تعليل النبي عليه السلام بكثرة الطوف

لاسقاط نجاسة سور الهرة في عدم تنافي الحكمين لا لبيان ظهور اثره في جنس الحكم المعلل به فان العلة
في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف ولا يحمل على ان يكون كل واحد على حدة مثالا لظهور
اثره في جنس الحكم المعلل به كالولاية على المال في الاول وسقوط النجاسة عن المتنجسات المخمصة كما قد ذهب
بعض الشارحين اذ لا يحصل بيان الملائمة في المثال الاول وهو المقصود ويجوز ان يكون المقصود في المثال
بيان ان الصغر من قبيل ما ظهر اثره في جنس الحكم المعلل به لان هاتين العلتين وان اختلفتا
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكمان وهما الولاية والطهارة وان اختلفا صورة لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل انا اعتبرنا الضرورة في حكم يندفع
به الضرورة ومثله اي مثل الاطراد للتعليل بالنفي في ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم
الوصف المعين لا ينافي وجود وصف اخر مثبت للحكم لجواز ان يثبت بعلل شتى وهذا معنى قول المصنف
لان انتفاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر كقول ان في يعني في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال فاشبه الحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية
فاشبه ابن العم وغاية هذا التعليل الجهل بوصف اخر يثبت الحكم به كان نهاية الاطراد الجهل بما يبطله
وهو المناقض او المعارض فيمكن ان يثبت وصف اخر يثبت الحكم وهو كون النكاح من جنس ما يثبت
بالشبهات في المسألة الاولى فكان دون الاموال بدرجة والمحرمية للقطع في الثانية قوله الا ان يكون
السبب معينا استثناء من قوله ومثله التعليل بالنفي ذكره في مقام الجواب عما يورد بان التعليل بالنفي
جائز عندكم ايضا كما علل محمد رح في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب فاجاب بانه يجوز اذا كان
السبب واحدا لاحاطة العلم بالمثبت وسبب ضمان الغصب واحد وهو الغصب فينتفي الحكم بانتفائه قوله
والاحتجاج باستصحاب الحال معطوف على قوله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب
الحال في كونه غير حجة ملزمة وهو في اللغة طلب الصحبة مصدر مضاف الى المفعول وفاعله محذوف وهو
الابتداء اي الابتداء بطلب مصاحبة البقاء وفي الاصطلاح هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وهو حجة ملزمة عند الشافعي رح في كل حكم نفيا كان او اثباتا
ثبت وجوده بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه وزواله وعندنا حجة للدفع لا للالزام فان قيل ان قام
دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود وهو كونه حجة للدفع والالزام والا لزم شمول العدم قلنا معنى الدفع

ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند على عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
ثم لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي او شرعي ثبت بأسبابه نفيا او ثبوتا بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل
لقيام دليل البقاء مع عدم المزيل قطعا وان العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد عن جائز
وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد مع احتمال قيام
الدليل احتج الخصم على حجيته بدلالة الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من المسائل مثل بقاء
الوضوء والحدث والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واحتج المصنف
على عدم اعتباره بان الدليل المثبت للحكم لا يوجب بقاءه كما لا ايجاد لا يوجب البقاء حتى جاز
الافناء بعده فالبقاء يثبت بناء على عدم العلم بالمزيل فصار البقاء محتملا فلا يصلح للالزام
على الغير والجواب عن المسائل المذكورة انها ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والحدث
والنكاح يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحرمتها وحل الوطء
ونحو ذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء فالحاصل ان كلاما فيما ثبت بقاؤه بلا دليل والبقاء في المسائل
المذكورة مستند الى دليل واعترض بان سبق الوجود مع عدم ظن المانع والدافع دليل البقاء قلت
ان اريد انه يدل على البقاء قطعا فممنوع وان اريد انه يدل على البقاء ظاهرا فسلم ولكنه لا يصلح
للالزام فلا يفيد المطلوب **قوله** حتى قلنا تفريع على الاصل المختلف وصورة المسئلة اذا باع احد
الشريكين نصيبه من الدار من اخر فطلب الشريك الاخر الشفعة فانكر المشتري كونه شريكا في الدار
كان القول للمشتري حتى يقيم الشفيع البينة ان ما في يده ملكه لان ثبوت الملك بظاهر اليد باستصحاب
الحال وهو لا يصلح حجة لاستحقاق الشفعة للالزام على المشتري وعند الشافعي رح يستحق الشفعة
من غير ان يقيم بينة على ملكه اذ اليد دليل الملك يصلح للدفع والالزام وانما وضع في الشقص ليعلم
ان الخلاف مبني على هذا الاصل لا على اصل اخر اذ الشفعة بالجوار ليست ثابتة عنده فينعكس خلافه 2
4 **قوله** والاحتجاج بتعارض الاشباه معطوف على الاحتجاج باستصحاب الحال وهو ابقاء الحكم
الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا
لكونه في الحقيقة احتجاجا بلا دليل كقول زفر رح في المرافق انها لا يجب غسلها في الوضوء لانها جعلت

غاية للغسل في النص والغايات منها ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل
كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهذه الغاية لها شبه بكلا القسمين لدخول حرف الغاية عليها
فوقع التعارض بين الشبهين وليس احدهما اولى من الاخر فلا يدخل بالشك لان الاصل عدم وجوب
الغسل وهذا عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له
من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه ايضا حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله
دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها فنقول انعلم ان المتنازع فيه من اي القسمين فان قال
اعلم لم يبق الشك ووجب الالحاق بنظيرها وان قال لا فقد اعترف بالجهل فكان حاصله احتجاجا بلا دليل
وفيه اشتباه لانه لما ثبت الشك بدخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها يحكم بعدم الدخول بدليل
وهو ان الاصل عدم الوجوب فلا يكون احتجاجا بلا دليل **قوله** والاحتجاج بما لا يستقل اي بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه به يقع الفرق بين الاصل
والفرع كقول بعض الشافعية في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول به يقع الفرق بين الاصل والفرع ويثبت
به الحكم في الاصل وقد عدم في الفرع وهذا التعليل لا اصل له اذ ليس على موافقه علل السلف
ولا اثر له في الحكم ايضا لظهور ان لا تاثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة واليه اشار عمر رضي الله عنه
بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي فصار في الحاصل كانه قال مس الذكر ناقض لانه مس الذكر **قوله**
والاحتجاج بالوصف المختلف الى اخره هو في الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه
علة كقول بعض اصحاب الشافعي رح في التعليل لبطلان الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير
والكتابة عقد يمنع من التكفير فكانت فاسدة كالكتابة بالخمر وهذا التعليل فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه بيننا وبين الشافعي رح فان الكتابة الصحيحة لا يمنع من التكفير عندنا خلافا له
فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد فيكون احتجاجا على الخصم بما ليس بدليل
عنده **قوله** والاحتجاج بما لا شك في فساده كقول بعض الشافعية في ان الثلاث ناقص العدد
عن السبع فلا يتأدى بها الصلاة كما دون الاية يريدون بالسبع الفاتحة فان قراءة الفاتحة عندهم
ركن للامام والقوم والمنفرد فمن عجز عنها فعليه ان يقرأ سبع ايات متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم
يحسن

سبح وبهلل بعذر الفاتحة وهذا الاستدلال مما لا يخفى فساده على احد وقد لحدثه من لا معرفة له
بعلل السلف وبحج الفقهاء **قوله** والاحتجاج بلا دليل قال بعضهم يجوز كالاحتجاج بلا دليل للنافي
لان النفي ليس بحكم شرعي لانه عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء والدليل انما يحتاج اليه للحكم الشرعي
كالوجوب والندب والجواز ولان النافي متمسك بالاصل فلا يحتاج الي الدليل بخلاف المثبت لانه يدعي
امرا عارضا فلا بد له من دليل ولهذا جعل البينة في جانب المدعي لا المنكر وقال جمهور الفقهاء هذا
باطل لان الحكم الشرعي نوعان اثبات ونفي كقوله عليه السلم لا زكوة في مال حتي يحول عليه الحول وليس في
العوامل والحوامل صدقة فاذا كان النفي حكما شرعيا لا يجوز اعتقاده من غير دليل ولهذا قال
المحققون القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي واما جعل الشرع القول المنكر فبالدليل
ايضا اذ الذي يدعي العمق وبراءة الذمة ظاهر في دعوى الدين دليل ظاهر له **قوله** وجملة
ما يعلل له اربعة لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه وحكمه وان كان هو التعدية
فقط الا انه بين اولا جملة ما يعلل له ثم للقائس فقال وجملة ما يعلل له اي جميع ما يمكن ان يقع التعليل
من القائس لاجله اربعة الاول اثبات الموجب اي علة الحكم التي هي ركن القياس او وصف الموجب
والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعديه حكم معلوم
سببه وشرطه من النص الي ما لا نص فيه فمثال الاول الجنس لحرمة النساء فان الفقهاء اختلفوا
في ان الجنس بانفراده هل يحرم النساء ام لا فهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته
بالراي ولا نعتبره وانما يثبت بالنص او باشارته او بدلالته او باقتضائه وقد بينا انه ثبت
باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس وهي حكم يستوي فيه الحقيقة والشبهة حتي
فسد البيع مجازفة بالاجماع وان كان غالب ظنهما التساوي وهما كيلا لشبهة الربوا وقد وجدنا
في النسيئة شبهة الفضل في احد الجانبين اذ للنقد مزية ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا
بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تعالى فلا بد لهذه الشبهة من سبب
يضاف اليه وهو الجنس او القدر اذ له شبهة العلة لكونه جزء العلة وحقيقة الفضل يثبت بحقيقة
العلة فكذا الشبهة يثبت بشبهة العلة احتياطا ومثال اثبات صفة الموجب اثبات صفة السوم
في زكوة الانعام فلا يجوز اثباتها بالقياس ابتداء وانما ثبتت بالنص وهو قوله عليه السلم في خمس

من الابل السائمة زكوة وغيره من النصوص ومثال الثاني الشهود في النكاح فانه شرط لانعقاد النكاح
عند عامة العلماء خلافا لمالك ولا يجوز اثباته بالراي بل يثبت بالنص وهو قوله عليه السلم لا نكاح الا بشهود
ومثال اثبات صفة الشرط اثبات صفة العدالة والذكورة في الشهود فانها شرط عند الشافعي رح
حتي لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ورجل وامراتين عنده لقوله عليه السلم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وقوله عليه السلم
لا نكاح الا بشهود فالنفي والاثبات بالنص لا بالقياس ومثال الثالث البتيراء وهي الركعة الواحدة فانها
غير مشروعة عندنا لنهيه عليه السلم عن البتيراء خلافا للشافعي رح حتي جوز الوتر بركعة لما روي انه عليه السلم
قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة فنفي المشروعية واثباتها بالنص لا بالقياس
ونظيره وصف الحكم اثبات صفة الوتر فانهم اختلفوا في انه واجب او سنة فالامام رح اثبت الوجوب بقوله عليه السلم
ان الله زادكم صلوة تصلونها الخمس الا وهي الوتر فحافظوا وصاحباه اثبتا السنة بقوله عليه السلم
ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحي ولا مدخل للقياس فيه **قوله** والرابع تعدية حكم النص
اي الرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الي ما لا نص فيه ليثبت الحكم فيه بغالب الراي فيه اشارة
الي ان القياس من الادلة الظنية وان كان العمل به واجبا قطعا **قوله** فالتعدية حكم لازم اي لازم
للتعليل حتي لو خلا التعليل بعلة قاصرة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية والخلاف في
العلة المستنبطة اما التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فجائز بالاتفاق **قوله** والتعليل للاقسام
الثلثة الي اخره لا خلاف بين القائسين ان اثبات سبب او شرط او حكم او اوصافها ابتداء بالراي
من غير ردها الي اصل باطل وان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الي فرع بالشرائط المعروفة
صحيح والخلاف في اثبات العلل والشروط ووصفهما بطريق التعدية بان ثبت علة او شرط
لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته الي شيء اخر بمعنى جامع فعند محققي الشافعية لا يجوز قال صاحب الكشف
الكبير واظنه مذهب العامة اصحابنا وقال صاحب الميزان وغيره يجوز وهو مذهب الامام فخر الاسلام رح
فانه صرح في اخر هذا الباب وانما انكروا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشرع يصح تعليله فاما اذا
وجد فلا باس به والظاهر ان المصنف تابع له فمعنى قوله في التعليل للاقسام الثلثة الاول ابتداء
لا بطريق التعدية **قوله** والاستحسان يكون بالاثر لما كان الاصل الرابع الذي صح التعليل لاجله

عندنا ان لا يتعدي باطلا خلافا ... في
... اصلا ... جوز ... التعليل في

وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه على وجهين في حق الحكم لان التعدية ان كانت بناء على العلة
الظاهرة فهو القياس وان كانت بناء على العلة الباطنة فهو الاستحسان شرع في بيان اقسامه وهو في صح
اللغة عد الشيء واعتقاده حسنا وفي الشرع هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه افهام المجتهدين على العكس صح
نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا ثم غلب في هذا الاصطلاح على القياس الخفي كما غلب اسم القياس
الجلي لانه في الاعم الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي واحسن منه فلا يلزم من ترك القياس الى الاستحسان
او من العكس ترك الدليل الاقوى الى الاضعف ولا ترك دليل شرعي الى العزم على ما يوهم وهو على اربعة
انواع لانه اما ان يثبت بالاثر وهو ان يرد نص بحكم على خلاف القياس فيستحسن العمل به ويترك القياس
كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه حال العقد لكنا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وقول الراوي ورخص في السلم واقمنا الذمة مقام المعقود
عليه في حق الجواز او بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس كما في الاستصناع فيما فيه
تعامل الناس فان القياس يابى جوازه لانه بيع معدوم من كل وجه حقيقة وحكما لعدم ثبوته
في الذمة لكنا تركناه بالاجماع الثابت بتعامل الناس لا يقال كيف يعارض الاجماع النص وهو قوله
عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لانا نقول هذا النص مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع او بالضرورة
الداعية الى ترك القياس كما في تطهير الاواني والحياض فان القياس يابى لان الطاهر يتنجس بملاقاة النجس
الا انا تركناه بالضرورة اذ لها اثر في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس
في الحقيقة متروكا بها او بقياس خفي كما في سؤر سباع الطير فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته
لانه سؤر سبع مطلق كسؤر سباع البهائم لكن القياس الخفي يقتضي طهارته لان السبع ليس بنجس العين بدليل
جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع وانما كان سؤر سباع البهائم نجسا باعتبار اختلاط لعابها بالماء
لشربها بلسانها ولعابها متولد من لحمها وهو نجس بخلاف سباع الطير لاخذها الماء بمنقارها وهو
عظم جاف طاهر فلا يختلط لعابها الماء فلا ينجس الا انه مكروه لعدم تحاميها النجاسة كالدجاجة المخلاة
قوله ولما صارت العلة الى آخره اي لما كانت العبرة عندنا للقوة لا اثر دون الظهور لما بينا ان العلة
انما صارت علة باثرها خلافا لاهل الطرد قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده
الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا وبيانه ان القياس الذي في مقابلة على قسمين ما قوي اثره

القياس صح
وان كان خفيا وما ظهر اثره وصحته وخفي اثره وصحته فساده وكذا المقابل له على قسمين ما ضعف
اثره وان كان جليا وما ظهر فساده وخفي اثره وصحته فما هو اقوى في حق المعنى المؤثر في الحكم
فالاخذ به اولى فقدمنا على القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اذا قوي اثره وان كان خفيا كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم بجامع
السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في حرمة اللحم فيستويان في نجاسة السؤر وطاهر
استحسانا لانها تاخذ الماء بمنقارها وهو عظم جاف طاهر بذاته كما بينا وهذا الاستحسان
وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان تاثير ملاقاة الطاهر الطاهر صح
في تبقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات النجاسة لقصورها علة التنجس في الفرع اعني المخالطة
وكذا قدمنا القياس الذي ظهر فساده وخفي صحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
جهة فساده اذ لا عبرة للظهور والبطون وانما العبرة للقوة كالاثر مثاله من تلا آية السجدة في صلوته
فانه يركع بها اي يجوز ان يركع بها اي بسبب تلاوتها قياسا ويسجد لها التلاوة ركوعا على حدة ان كانت
في وسط السورة او بركوع الصلاة ان كانت آخر السورة قياسا وبه اخذ علماؤنا ولا يجزئه الا السجدة
استحسانا وبه اخذ الشافعي وجه القياس انه لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم ينبغي ان
يتادى السجود بالركوع فيما وجب بالتلاوة في الصلوة كما يتادى بالسجود لما بينهما من المشابهة
الظاهرة ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا بقرينة الخرور لانه السقوط
فينوب احدهما مناب الاخر وهذا قياس جلي لا احتياج فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين
بالاخر وظاهر اثره وفيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة لكن له صحة خفية وجه
ان سجدة التلاوة لم يجب بها مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على وجه العبادة وهذا حاصل في الركوع فيكون ذكر
السجود فيه لانه لكونه آلة صالحة للتواضع لا لكونه واجبا لعينه وجه الاستحسان ان المامور به
هو السجود والركوع غيره حقيقة فلا ينوب احدهما مناب الاخر كركوع الصلاة وسجودها والركوع
والسجود خارجها وهذا قياس خفي له اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادي المامور بغيره وفساد
خفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة

في الصلاة متادية بالركوع فيها ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارجها لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا فالحاصل ان الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى بالعمل من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو الغاء الشبه وجعل غير المقصود مقصودا لا يقال لا نسلم ان المقصود من سجود
التلاوة مجرد ما يصلح للتواضع بل غاية الخضوع كما هو الموضوع لانا نقول النصوص الناطقة بالسجود
دالة على قصد مجرد الخضوع بدليل جمعها بين من يتأتى منه حقيقة السجود ومن عجز من اهل التواضع
والخضوع ثم في وصف الاستحسان بالقياس الخفي اشارة الى انه نوع من القياس الشرعي وان لم يتنوعا
لانه اصل خامس مخترع بالتشهي كما زعم والى ان البحث في هذا النوع من الاستحسان وفي قوله اذا قوي
اثره على الخصوص اما اذا كان القياس مما قوي اثره على الخصوص او كانا متساويين في القوة
والضعف لا يقدم الاستحسان عليه وفي قوله لصحة اثره الباطن اشارة الى ان يقدم كل قياس كان صحيح
الظاهر والباطن ثابت بالطريق الاولى والى ان كل قياس كان فاسد الظاهر والباطن لا يقدم
ولما كان قسم الثاني فيه نوع خفاء عزيز الوجود حتى لم يوجد الا في ست مسائل او سبع او احدى
عشرة على ما نص عليه الامام ابو العباس الناطفي بينه بايراد المثال له واما القسم الاول فاكثر من ان
يحصى واظهر من ان يخفى فلم يبينه بمثال قوله ثم المستحسن اي الحكم المستحسن بالقياس الخفي
يصح تعديته لموافقته القياس الشرعي بخلاف المستحسن بغيره لمخالفته له من كل وجه مثال المتعدي
وغير المتعدي ما اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض المبيع والثمن فالقول قول المشتري
مع يمينه ولا يستحلف البائع قياسا لان البائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها ولا يدعي على البائع
شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له باتفاقهما على العقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع
واليمين على من انكر وفي الاستحسان يتحالفان لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبائع ينكره وهذا انكار باطن بخلاف انكار المشتري فاستحسن العمل بالانكارين فوجب التحالف
وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو
ماتا ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض وجب التحالف لقيام الوارث مقام المورث

في حقوق العباد وتعدى الى الاجارة ايضا حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل العمل
يتحالفان اذ يمكن ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا وعقد الاجارة
يحتمل للفسخ قبل العمل فان قلت كيف يتعدى الحكم الثابت بالقياس الخفي وشرط التعدية ان يكون الحكم
المعدى ثابتا بالنص قلت المعدى في الحقيقة هنا هو الحكم الثابت بالنص وهو وجوب اليمين على من
انكر الا ان تنزيل المتبايعين منزلة المنكرين من عمل الاستحسان ولما كان وجوب التحالف قبل القبض
على المتبايعين من ثمرات الاستحسان المستحسن اضاف الحكم اليه ايضا فاما الاختلاف في مقدار الثمن
بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع عند قيام السلعة الا بالاثر كما هو مذهب ابي حنيفة وابي
يوسف رح وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا اذ القياس
لا يقتضيه لان المشتري ح لا يدعي على البائع شيئا فلا معنى لانكاره وتحليفه فاقتصر على مورد
النص فلم يتعد الى الورثة والى حال هلاك السلعة كما ذهب اليه محمد رح قوله وشرط الاجتهاد
لما لم يكن للقياس بد من القايس وهو المجتهد شرع في بيان الاجتهاد بعد الفراغ من بيان القياس
وشرطه وحكمه وابتدا ببيان شرطه لان نفس الاجتهاد مشهور بين الفقهاء وهو في اللغة تحمل الجهد
اي المشقة ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة
او نواة وفي الاصطلاح بذل الفقيه الوسع في معرفة حكم شرعي ظني فخرج بذل غير الفقيه وسعه
في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي قطعي وشرط الاجتهاد ان يحوي
اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن قدر ما يتعلق به الاحكام بان يعرف معانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر
الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني
المؤثرة في الاحكام واقسامه التي قلنا في اول الكتاب من الخاص الى المقتضى والمحذوف والناسخ
من المنسوخ بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام الى اخره الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث على الوجه الذي ذكرنا وطرقها من التواتر والشهرة
والآحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في
زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة ولا يلزم حفظها

بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح يجمع احاديث الاحكام كالصحيحين وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها
واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولم يذكر الاجماع ايضا
اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه حتى لا يفتي بخلاف الاجماع ولا اشترط معرفة علم الكلام هذا الذي ذكر شرط
اجتهاد المتقدمين واما الاجتهاد في زماننا فانما يحصل بما ذكر مع ممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان
لا بد منها **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الا
جتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب واصل الخلاف ان الحق في المسائل المختلف فيها واحد ام متعدد وهو مبني
على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما شرعيا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى
الاول يكون الحق واحدا والمجتهد يخطئ ويصيب وعلى الثاني يكون الحقوق متعددة وكل مجتهد مصيب
وبيانه ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين او يكون وعلى الثاني اما ان لا
يكون وقد كان الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم
في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ومال اكثر الاشاعرة
واختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى استواء الحكمين وعامتهم الى ان الواحد من الجملة احق وهو مروي
عن الامام الشافعي رضي الله عنه الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين
فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد والاجتهاد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين واختلفوا ايضا
في ان المخطئ هل يستحق العقاب ام لا الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب
وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فكان المخطئ معذورا بل ماجورا
وهو المختار والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا
اخطأ فله اجر فثبت ان في الاجتهاد صوابا وخطاء وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة
التي لم يسم لها المهر وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها اجتهد فيه رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن
خطاء فمني ومن الشيطان واجماع الصحابة على تخطئة بعضهم بعضا في المسائل الاجتهادية من غير انكار هذا
الخلاف في النقليات لا في العقليات اذ المجتهد في العقليات مخطئ ومصيب بالاتفاق الا على قول عبد الله ابي الحسن
العنبري

علمه دليل او يكون صح

من المعتزلة والجاحظ فان كل مجتهد مصيب عندهما ايضا في العقليات التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة
خلق القرآن وغيرها بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف فلا يرد عليهما ما اورده المصنف في الكشف
وهو ان المسلمين اجمعوا جميعا ان نافي ملة الاسلام في النار اجتهد او لا ولا ما اورده بعض الشارحين
من انه يفضي الى ان الدهري والثنوي والنصارى مصيبون ثم اختلف القائلون بان المجتهد يخطئ
ويصيب انه اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط فذهب الشيخ ابو منصور الى الاول
حتى ان عمله لا يصح والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي في
اصابة المطلوب بالنظر الى الحكم فانه لا امتناع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة وهذا هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فانه
قال ليوسف بن خالد السمتي يعني كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فبين ان الذي اخطأ ما عند الله
مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا **قوله** ولهذا اي ولان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع وفسره المصنف
في بقوله وقد لك ان تقول الى آخره وهو غير جائز في العلة المستنبطة عند مشايخ ما وراء النهر غير القاضي
ابي زيد خلافا له ولاصحابنا كالكرخي والجصاص والرازي العراقيين واحتج المصنف في
على عدم جوازه بانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد وذلك لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته
عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن كل مجتهد اذا اورد عليه
النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمة لمانع فيسلم اجتهاده عن المناقضة والخطاء فيكون
اجتهاد كل مجتهد من وجوه اما اولا فلان التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قبل منه
مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد
اذا اورد على علته نقض بيان مانع صالح للتخصيص واما ثانيا فلان هذا مشترك الالزام لانه لما كان
عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص بناء على عدم العلة بتغيير ما يمكن حينئذ لكل مجتهد عند ورود
نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه ويتخلص عن النقض
فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا واما ثالثا فلان هذا الدليل على تقدير التسليم
لا يلزم منه التصويب لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب

[illegible]

وغيرها واثارا بعا فلانه انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى وهو جائز عندكم ايضا كما مر **قوله** وبيان ذلك اي بيان ما قلنا ان عدم الحكم لمانع عندهم ولعدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا اصب الماء في حلقه يفسد صومه لفوات ركنه ولا يلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذه العلة ثمة لمانع وهو الاثر الموقوف الوارد على خلاف القياس وغيره ليس في معناه حتى يلحق به دلالة وقلنا عدم الحكم وهو عدم الفطر في صوم الناسي لعدم العلة وهي الجناية على الصوم بالاكل لان فعل الناسي لما كان منسوبا الى صاحب الحق بالاثر سقط عنه معنى الجناية وصار الموجود منه معدوما فبقي الصوم بحاله لبقاء ركنه وهو الامساك لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا ففات به ركنه فان قيل يلزم من القول بعدم العلة القول بان عدم العلة علة العدم ولا اثر للعدم في النفي بلا خلاف قلنا لا نم بل هو امارة عدم الحكم والعدم يصلح للامارة **قوله** وبنى على هذا اي من اجاز تخصيص العلة بنى على قوله هذا تقسيم الموانع وحصرها بالاستقراء اي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما توهم لخروج القسمين الاولين مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لانعدام محله ومانع يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد ولهذا يلزمه باجازة المالك اذ غير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قلنا انه في حق المالك اذ في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية الابطال ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك الاخر وان انعقد البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن يتمكن المشتري من الفسخ بدون الرضا والقضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع لا يتمكن من الفسخ بدون الرضا والقضاء ولكنه غير لازم حتى يثبت له ولاية الفسخ وانما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بوجود الرؤية لكن على تقدير العيب

يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم للتمكن من دفع الضرر ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وهو جائز بخلاف خيار الرؤية لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز **قوله** والعلل نوعان شروع في بيان دفع القياس لان تمامه بخلوه عن الدفع وانما ذكر دفع العلل الطردية وان كان الاحتجاج بالطرد فاسدا لانه مال اليه اكثر اهل النظر فبين الاعتراضات الواردة عليها **قوله** وهو التزام ما يلزمه المعلل الخ قدمه لان الاصل في الدفع رفع الخلاف عن موجب العلة وان بقي الخلاف في الحكم ومع امكان الوفاق لا يصار الى الخلاف وهو التزام ما يلزمه اي التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ولا بد من هذا القيد وان تركه المصنف كقول الشافعي في تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم دائر مع التعيين فنقول بموجب علته عندنا واجب ايضا اذ لا يصح الفرض بدونه لعدم وجود وصف الفرضية بدون التعيين والتميز لكن لا يلزم من هذا ثبوت مدعاه لانا انما نجوز باطلاق النية على انه تعيين فليس النزاع في وجوب التعيين وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا فعندنا تعيين لكون الوقت متعينا شرعا وعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف فالنزاع بعد باق **قوله** والممانعة الخ هي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل وهي اساس المناظرة لان السائل بمنزلة المدعى عليه في سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه وهي على اربعة اوجه احدها الممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع او منع وجوده فيه كقولنا في تعليل الشافعي في كفارة الافطار بانها عقوبة متعلقة بالجماع بل هي متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كالرجم في باب الزنا لا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار قصدا وثانيها الممانعة في صلاحية الوصف للعلية اي لكونه مناطا للحكم مع وجود الوصف كقولنا في تعليل الشافعي في تثليث مسح الراس بانه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل ان المسح ليس بصالح للعلية للتكرار اذ لا تاثير له في التكرار بل هو ينبئ عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون التاثير لا يكون صالحا لاضافة الحكم اليه فان قال الطرد حجة عندي بدون التاثير قلنا لا نسلم لا احتجاج في مقام لا احتياج الى الزام الخصم الا بما هو حجة عند الخصم كالكافر يقيم بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي

وثالثها الممانعة في نفس الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعا في الاصل كقولنا في تعليلهم لتثليث المسح
بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانم بثبوت هذا الحكم في الاصل بل المسنون فيه التكميل ولكن
صير الى التكرار لضرورة استغراق الفرض محله ولا ضرورة هنا فصرنا الى الاستيعاب ورابعها الممانعة
في نسبة الحكم الى الوصف وهي منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقولنا في تعليل الشافعي بان النكاح
ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود لانم ان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم
ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا تندرئ بها وكل تعليل يكون بعدم الوصف
لعدم الحكم يبطل بهذا المنع لان العدم لا يصلح علة كما ذكر وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية
من وجه لان في منع الصلاحية منع تعلق الحكم ولا يلزم من منع تعلق الحكم منع الصلاحية في نفس الامر
وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مخصوصة بوصف جعل علة في الاصل قوله
وفساد الوضع وهو ان يكون العلة مقتضية نقيض الحكم المدعى بنص او اجماع وهو يبطل العلة
بالكلية اذ الشيء لا يقتضي النقيضين وهذا فوق المناقضة اذ هي خلل في مجلس يمكن الاحتراز عنها
بزيادة فيندفع به النقض وهذا افساد القاعدة بالكلية وذلك كتعليل الشافعي فيه لايجاب الفرقة
بين الزوجين باسلام احدهما بانه يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف
على اباء الاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما قبل الدخول ونحن نقول هذا التعليل
فاسد في وضعه لان الاسلام يقتضي عصمة الحقوق بالنص لا قطعها وكذا تعليلهم لابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد الدخول يتاكد فيتاخر
الى انقضاء العدة كما في الطلاق فاسد في وضعه لان الردة تقتضي القطع فلا يصلح ان يجعل
كالمعدوم ليحكم ببقاء النكاح قيل لا تعليل هنا بالارتداد فساد وضع لانهم لا يقولون ان علة
بقاء النكاح هي الارتداد بل يقولون ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون
الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون
منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع منافيه لكان استدلالا لا بد اسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه
لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه قوله والمناقضة
هي بيان تخلف الحكم عن الوصف المدعا علة سواء كان لمانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوز

ان لم يكن لمانع ان كان يكون مناقضة والا فلا بل يكون تخصيصا للعلة مثال ذلك فيما علل الشافعي على ما نقل
عنه في اشتراط النية في الوضوء والتيمم بانهما طهارتان صلوتيتان فكيف افترقتا في النية فاورد عليه النقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة صلوتية ايضا مع عدم اشتراط النية فيهما اجماعا فيحتاج المعلل
الى بيان المعنى الفقهي المؤثر لانتقاض الطرد الذي تمسك به فهذه الوجوه الاربعة المذكورة كلها تلجي اصحاب
الطرد الى القول بالتاثير قوله واما المؤثرة لما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع في بيان
دفع العلل المؤثرة وهي التي ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فلما كانت هذه الادلة غير محتملة للتناقض
لم يكن التاثير الثابت بها ايضا محتملا للمناقضة وكذا لفساد الوضع لانه يمنع من ان يرد اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه فلم يبق للسائل بعد الممانعة الا المعارضة اذ قد يقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ
من المنسوخ قوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه الى آخره ذهب بعض اصحابنا رحمهم الله الى ان المناقضة
وفساد الوضع قد يرد ان على العلة المؤثرة لان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فلا يكون النقض
على علة الشرع حقيقة بل على ما يدعيه المجيب علة وهذا وجه حسن فاذا اورد النقض صورة يجب دفعه
بوجوه اربعة الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض كما اذا قال المعلل في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فاورد عليه السائل
نقضا ما اذا لم يسل من راس الجرح فانه خارج نجس كما في السبيلين وليس بحدث فيدفع بان نقول
لانم ان ذلك خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم
السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان ظهور القليل هو الخروج
الثاني الدفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو منع المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو التاثير
بان نقول لانم وجود ذلك المعنى في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة كما نقول الآن بل في
هذه الصورة لانم ان المعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو التاثير في وجوب غسل ذلك الموضع
موجود هنا فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس موضعه حتى وجب غسله
لتطهيره للصلوة بالاجماع وثبوت التنجس في البدن باعتبار ما يخرج منه من النجاسة لا يتجزى في حق اداء
الصلوة لان بعض بدن الانسان اذا اتصف بصفة حقيقة يتصف الكل بها حكما كالعلم والجهل فلما
وجب غسل ذلك الموضع منه للصلوة وجب غسل كل البدن الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار

لبصارت

دفع الحرج فيما يكثر وقوعه وفيما اذا لم يسل لم يتنجس محله حتى لم يجب تطهيره بالاجماع فلما كان او كثيرا
فلم يجب تطهير كل البدن ليصار اليه لا اقتصار فكان عدم الحكم في صورة النقض لعدم العلة على الوجهين جميعا
اما على الوجه الاول فلعدم الخروج واما على الوجه الثاني فلعدم التنجس لعدم الخروج ثم اعلم انه لما كان وجوب
غسل المخرج بعد السيلان عند ارادة الصلوة لازما شرعا للتنجس الذي هو المعنى الثابت بالوصف
دلالة حقيقة عبر عنه به في قوله وهو وجوب غسل ذلك الموضع وقوله فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع
صار الوصف حجة بيان ان وجوب غسل المخرج هو الذي به صار خروج النجس علة لايجاب طهارة كل البدن
وقوله من حيث ان وجوب التطهير في البدن بيان لسبب ايجاب طهارة كل البدن به وقوله باعتبار ما يكون منه احتراز
عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط وقوله وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل
ذلك الموضع اي موضع ما لم يسل وهو موضع الظهور بيان عدم ذلك المعنى الثابت بالوصف دلالة في صورة
النقض وقوله فانعدم الحكم نتيجة الوجهين معا **قوله** ويورد عليه شروع في بيان الوجه الثالث
من وجوه الدفع وهو الدفع بالحكم وهو ان نقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا في صورة النقض
بل هو موجود فيه كما اذا اورد السائل على التعليل المذكور في المسئلة المذكورة الجرح السائل نقضا
بان ما يخرج من جرح خارج نجس مع انه ليس بحدث ما دام الوقت باقيا فح يلزم عدم التسوية بين
الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم فلا يصح القياس فندفع بمنع تخلف الحكم ببيان انه حدث
موجب للتطهير ولهذا يجب الطهارة عليه بعد خروج الوقت لكن لذلك الخروج لا لخروج الوقت لانه ليس
بحدث بالاجماع غاية ما في الباب انه تاخر حكمه ضرورة الخروج عن عهدة التكليف كما تاخر حكم
البيع بشرط الخيار ضرورة الحاجة وتاخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة والوجه الرابع الدفع
بالغرض من التعليل بمنع عدم حصول الغرض المطلوب من هذا التعليل لان التعليل ما شرع
الا لغرضه فصح الدفع به كما يقال ههنا الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارجين من غير السبيلين
ومن السبيلين في كونهما حدثا وقد استويا في ذلك لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم
اي استمر يصير عفوا حال قيام وقت الصلوة ضرورة توجه الخطاب فكذا الدم الملحق به بحيث عفا
للتسوية بينهما حالتي الاختيار والاضطرار كما هو مقتضى القياس وقوله فكذا حدث اي الدم
بيان التسوية **قوله** واما المعارضة الى ما ذكر ان ليس للسائل في العلل المؤثرة بعد الممانعة

سوى المعارضة شرع في بيانها ببيان اقسامها وهي عبارة عن تسليم دليل المعلل ومنع مدلوله
باقامة الدليل على خلافه وهو اسوء احوال المعترض فلهذا اخره عن جميع وجوه الدفع وصورته
ان نقول لما ذكرت من الوصف وان دل على ثبوت الحكم المطلوب فعندي وصف اخر ينفيه وقد
اختلف في قبولها والمختار انه مقبول لان العلة لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة لغة لا اصطلاحا
كما توهم نوعان معارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل لتعليل المعلل سميت
بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ولما كان المناقضة ضمنية قبل هذا النوع على العلل المؤثرة
وان كانت لا تقبلها ابتداء ولهذا قدم اسم المعارضة على اسم المناقضة وكم من شيء ضمنا ومعارضة
خالصة وهي المصطلحة التي ذكرنا سميت بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل وانما قدم الاول على الثاني
لانه ابعد من الانفصال من الانكار الى الدعوى واظهر في هدم دليل الخصم وامنع من الترجيح
والاول نوعان ايضا احدهما قلب العلة القلب والعكس القلب تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة
الاولى وهو نوعان ايضا احدهما قلب العلة حكما والحكم علة على مثال قلب الاناء وهو جعله منكوسا
فان العلة لكونها اصلا للحكم كان اعلى منه فجعلها حكما وجعله علة تنكيس وانما كان هذا معارضة
لانه ادى فيه علة اخرى في الاصل توجب خلاف حكم المعلل وفيها مناقضة لانه يبطل به علة الخصم حيث جعلت
حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل المجيب في الاصل الحكم بحكم اخر فيه ثم عدى الى الفرع لان كل واحد
منهما كما استقام ان يكون علة استقام ان يكون حكما اما اذا علل بوصف محض لا يمكن هذا القلب لان الوصف
المحض لا يقبل ان يجعل حكما فاذا امكن الانقلاب خرج المقيس عليه من ان يكون مقيسا عليه للمستدل
فبطل القياس كقول الشافعي في وجوب رجم الذمي الحر الثيب اذا زنى الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة اجماعا فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم ولم يجعلوا الاسلام شرطا
لاحصان الزاني وهذا لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب ايضا غايته ولما كان جلد المائة جزاء للاحرار ولهذا لم يرجم الثيب من العبيد لعدم جلد
المائة في ابكارهم بل يجلد خمسين استغنى عن قيد الحرية في التعليل قلنا لا نسلم ان المسلمين يرجم ثيبهم
لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي والمعنى في ذلك
ذلك ان الرجم من اقوى وجوه العقوبات فيناط باغلظ الجنايات وهذا انما يكون عند توافر النعم والاسلام اعلاها

كالغرض صار مع غسل السلام عن المعارضة
لما يطلق عليه اسم المعارضة ح

فلا يرجم الذمي قوله والمخلص لا يريد به الجواب عن هذا القلب ودفعه بعد وروده بل اراد به الاحتراز
عن وروده يعني اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال بثبوت احدهما
على ثبوت الآخر لا على وجه التعليل اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما
يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص انما يتم عند تساوي الحكمين يعني ان يكون ثبوت
كل منهما مستلزما لثبوت الآخر كالتوأمين يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر بخلاف الجلد والرجم اذ لا
مساواة بينهما من حيث الذات وهو ظاهر ومن حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط
الثيابة جاز ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر قوله والثاني
اي النوع الثاني من القلب هو ان يجعل المعترض وصف المعلل شاهدا عليه في حجة بعد ان كان شاهدا له
كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان الى المعترض معرضا عنه مقبلا على المعلل
فصار وجهه اليه مقبلا عليه حجة له معرضا عن المعلل حجة عليه وهذه معارضة من حيث انه ابدى علة اخرى في مناقضة
من حيث انه نقض عليه اذ الدليل الواحد الصحيح لا يقوم على النقيضين وليس احد الحكمين اولى من
الآخر فسقط اعتباره وبطل التمسك به الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف
الذي ذكره ولم يتعرض له الخصم وفيه تفسير وتقرير لذلك الوصف المذكور لا تغيير له حتى يجعل
شيئا آخر وتوهم انه من باب المعارضة الخالصة لا من باب القلب لكون شرط القلب تعليق الحكم بعين وصف
المعلل كقول الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فقلنا انه صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعينه لعدم شروعه صوم غيره كصوم القضاء
يستغني عن التعيين بعد تعينه الا ان التعيين في المتنازع فيه بتعيين الشارع قبل الشروع
وفي المقيس عليه بشروع الشارع فزدنا على وصف الخصم وصف التعيين لان المتنازع فيه صوم
فرض معين شرعا في وقته لا يحتمل غيره فكان نظيره من القضاء ما تعين بالشروع فيه
قيل لقايل ان يقول لو كان علة المعلل مؤثرة لم يرد عليه القلب بنوعيه لان فيه مناقضة وهي
لا تحتملها والا فلا قلب في العلل المؤثرة والجواب ان يقال انما جاز القلب لكونه معارضة مخصوصة
وجهة المناقضة فيه مرجوحة والتحقيق انه ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يظن القلب على المؤثر
وليس بذاك في التحقيق قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر ذكر بعض العلماء نوعا آخر من القلب

يسمى قلب التسوية والعكس ايضا وهو ان يثبت المعترض حكما آخر غير حكم المعلل فاشار المصنف في هذا الى ان
النوع من القلب ضعيف لاشتغاله بما ليس بصدده وهو اثبات حكم آخر وان القلب الصحيح القوي هو المذكور
بنوعيه كقول الشافعي في ان النفل لا يلزم بالشروع هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي لا يجب المضي
فيها عند فسادها فلا يلزم بالشروع فيها كالوضوء لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع وعكسه الحج
فنقول لهم لما كان المذكور كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما
في الوضوء حتى لم يلزم بهما لان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر
لان الناذر عهد ان يطيع الله فيلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء
فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ثم الاستواء اما بشمول
العدم او بشمول الوجود والاول باطل لوجوب النفل بالنذر بالاجماع فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض لحكم المعلل فقد جعل المعترض الوصف المذكور شاهدا لنفسه فيما ادعاه
من الحكم وهو وجوب استواء العملين ولزم منه كون الشروع في النفل ملزما ونفي ما ادعاه
المعلل بعد ان كان شاهدا له وقلت ايضا تسوية المعلل بين الاصل والفرع في حكم عدم اللزوم بالشروع
الى التسوية في حكم اللزوم بالشروع وردها على خلاف سنن الاصل وهذا النوع من القلب ضعيف
لوجهين احدهما ان السائل جاء بحكم آخر وهو التسوية غير ما نفاه المعلل لم يتحقق المناقضة التي
هي شرط صحة القلب واعترض عليه بان لهم ان يقولوا ليس تناقض الحكمين اذ المشروط صحة القلب بل انتفاء الجمع
بينهما بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل كما ذكرنا
والجواب عنه ان اثبات التسوية المستلزم لانتفاء المدعى انما يكفي لصحة المناقضة اذا كان الدليل صحيحا
في نفسه وقياس المعترض في هذه المسألة غير صحيح اذ هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا
هنا الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء بطريق شمول الوجود اي الوجوب
بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة فلا قياس اما ما يستقيم هذا ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك
والثاني ان المعلل جاء بحكم مفسر وهو نفي اللزوم بالشروع والمعترض جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والمجمل لا يعارض المفسر قوله والثاني المعارضة الخالصة وهي اي
المعارضة الخالصة مطلقا سواء كانت مقبولة او مردودة ليتناول النوع الثاني منها نوعان احدهما في حكم الفرع

العدم اي عدم الوجوب بالنذر
والشروع معا وفي الفرع اعني
النفل بطريق شمول الوجود صح

ويسمى معارضة في الحكم وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم في ذلك المحل بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة
محضة وينسد طريق العمل الا بترجيح كقولنا ان هذه المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارض
بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كما اذا
عارضنا في مثله المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذه الزيادة
وهي قوله بعد اكماله تفسير للحكم المتنازع فيه اذ الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محله وهو
الاستيعاب وهذا احد وجهي القلب فايراد المصنف في هذا متابعا للامام فخر الاسلام في قبيل المعارضة
الخالصة مشكل واعتذار المصنف عنه بان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا
الى ذاتها لا الى ما في ضمنها لا يقبل اذ لا تصدق عليه الخلوص مع كونها متضمنة للمناقضة والا لا يبقى
الفرق بين النوعين او بزيادة هي تغيير للاول وفيه نفي لما اثبته الاول او اثبات لما نفاه
الاول كقولنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء عند عدمهما على الصغيرة
انها صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مالها اجماعا لقصور شفقته فالمعلل اثبت
اصل الولاية والمعترض نفى الولاية بسبب خاص وهو الاخوة ففيه تغيير لمحل النزاع بالتقييد فلم يكن
قدحا في كلام المعلل لكن لزم منه نفي مدعى المعلل لان الولاية اذا لم تثبت للاخ لا تثبت لغيره
اجماعا لكونه اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ومثله فيستلزم
نفي اصل الولاية فيصح هذه المعارضة من هذا الوجه **قوله** او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات
لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة وهذا نوع ثان من نوعي العكس الذي ذكرناه مثاله في قولنا الكافر
يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فيعارضه السائل بقوله لما ملك بيعه وجب ان يستوي حكم
شرائه ابتداء وحكم استدامة الملك فيه قياسا على المسلم ثم هذا لا يقر على الملك ولا استدامة بل
يرد عليه فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم ففي هذه المعارضة اثبات ما لم
ينفه المعلل بالتعليل وهو التسوية بين اصل الشراء وبين تقرير الملك اذ هي حكم آخر لم يتعرض له فيكون فاسدا
لكن هذه التسوية دفع للحكم الاول لانها اذا ثبتت لا يصح الشراء فيظهر فيهما معنى الصحة عند اثبات التسوية
بينهما **قوله** او في حكم غير الاول اي معارضة بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيه ان في هذه الحكم

نفي

نفي الحكم الاول معنى كما في قول ابي حنيفة رضي الله عنه في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فنكحت
فولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح ولو عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب نسب الولد كمن تزوج امرأة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة
في الظاهر لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته من الاول والمعترض لاثباته من الثاني فينبغي ان يعلل
لنفيه من الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد ويحصل المعارضة الا ان فيها صحة من وجه لان
النسب لو ثبت من الثاني لا يثبت من الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين والفرق بين هذا القسم وبين
ما تقدم ظاهر لان محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا القسم وفيما تقدم واحد **قوله** والثاني
في علة الاصل بابداء علة اخرى فيه غير موجودة في الفرع الذي وقع النزاع فيه وهذه المعارضة باطلة
سواء كان التعليل بعلة لا تتعدى كما قلنا في الذهب والفضة ان جريان الربوا فيهما معلول بعلة القدر
والجنس فعارضه الخصم بانه معلول بالثمنية او تتعدى الى فصل مجمع عليه كما عللنا بالقدر والجنس
ايضا في الحنطة لجريان الربوا في الجص فعارضه السائل بان العلة في الاصل الاقتيات فهذا معنى تتعدى
الى فصل مجمع عليه وهو الارز او الى فصل مختلف فيه كما لو عارض الخصم هنا بان العلة في الاصل الطعم فهذا معنى
تتعدى الى فصل مختلف فيه وهو القليل من الطعام اما بطلان الاول فظاهر لبطلان التعليل بما لا
تتعدي وكذا الثاني والثالث لعدم اتصال هذه المعارضة بمحل النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك
العلة فيه وقد ثبت ان عدم العلة المخصوصة لا يوجب عدم الحكم **قوله** وكل كلام صحيح الى آخره لما ابطل
المعارضة التي تسمى بالمفارقة عند الجمهور اراد ان يبين وجه ايراده على السنن المقبول اذ ربما يقع الفرق
بمعنى فقهي صحيح في نفسه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكره اصحاب الطرد على سبيل
المفارقة فلا نقبل منه فاذكره على سبيل الممانعة ليكون مقبولا عند كل احد كالكلام الذي يبين المعلل تأثيره
عليه كقولنا لان في قولهم لو اعتق الراهن عبد الرهن يبطل كالبيع بغير الاذن ان الاعتاق تصرف
يلاقي حق المرتهن بالابطال بغير رضاه وهو البيع بالدين عندهم والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كبيع
الراهن عبد الرهن بغير الاذن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين العتق والبيع بين لان البيع
يحتمل الفسخ بعد العقد فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا الكلام لما كان صحيحا

في نفسه فالوجه ان يذكر على المانع في الحكم حتى يقبل وهو ان يقال ان من شرط صحة القياس تعديته حكم الاصل
بعينه من غير تغيير له ومن منع وجود هذا الشرط هنا لان حكم الاصل هو توقف التصرف الذي يحتمل الرد في ابتدائه
والفسخ بعد انعقاده حتى لو اجاز المرتهن نفذ وقد حكمت في الفرع ببطلان التصرف الذي لا يحتمل
الرد والفسخ من اصله حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندكم وحكم البطلان غير حكم التوقف فبطل القياس
من اصله قوله واذا قامت المعارضة الى آخره لما فرغ من بيان المعارضة واقسامها شرع في بيان المخلص
عنها بعد تحققها وهو الترجيح فقال اذا قامت المعارضة اي تحققت ولم تندفع بطريق من الطرق المسلوكة
في الدفع من الممانعة والقلب كان سبيل المجيب في دفعها الترجيح فان لم يتات له صار منقطعا وانما يتاتى الترجيح
اذا لم يتساويا قوة والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح اظهار زيادة قوة لاحد المثلين
على الآخر عند التعارض صورة وبسبب تلك الزيادة رجحانا ولما كان تلك الزيادة التي هي سبب الترجيح
بحيث لا يحصل بدونها عرفه بها بقوله هو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فلا حاجة الى ما يقال
ان الضمير راجع الى الرجحان او يحمل على حذف المضاف اي اظهار فضل وقوله وصفا يعني ان
الترجيح انما يقع بما كان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا بنفسه بما يقوم به المعارضة بوجه لانه
ماخوذ من رجحان الميزان وذلك بان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض ثم ينضم الى احدهما شيء
لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن عرفا لولا الاصل كالشعير المضموم الى المائة المقابل بالمائة
ولان الترجيح يقع بالوصف لا بالاصل قالوا لا يترجح قياس على قياس آخر مثله وكذا الكتاب والسنة وانما
يترجح القياس على مثله بقوة الاثر ونحوها والنص بكونه محكما ونحوه والحديث بذلك وبفقه الراوي
ونحوه وكذلك لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى يكون الدية عليهما نصفان
اذا مات المجروح بجرحهما خطأ لان كل جرح علة تامة فلا يكون لزيادة العدد عبرة وهذا معنى قولهم
العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض بقوة فيها كحز رقبة وقطع
يد فيضاف القتل الى الحاز دون القاطع لتحقق الموت من الاول دون الآخر فان قلت سلمنا انه لم
تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط فلم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة
قلت لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل
الجمع بمنزلة جراحة واحدة كما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث

سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر حتى لم يكن له ان ياخذ
جميع المبيع بالاجماع لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب
الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فيثبت لكل واحد منهما لكن تعذر ملكهما عند الشافعي رح فيكون اثلاثا
لان حق الشفعة من مرافق الملك وثمراته كالثمر للشجر فينقسم بقدر الملك وعندنا يثبت انصافا لان علة الاستحقاق
في الشركة وفي كل جزء يوجد تامة والجواب عما قال ان ملك الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمعنى له الشجر والحيوان وتاثير العلل الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى بل ص
عقيبها كما تقرر في موضعه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم ان الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم اجزاء الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء علة لكل جزء من المعلول
نصب الشرع بالرأي وهو غير جائز وهذا معنى قوله وكذا الشفيعان في الشقص الشايع المبيع بسهمين متفاوتين
ومتى سواء فافهم قوله وما يقع به الترجيح اي الاوصاف التي يقع بها الترجيح على وجه الصحيح في
القياسات اربعة اقسام الاول قوة الاثر بان كان لاحد القياسين المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر
لان الوصف انما صار حجة باثره فمهما كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة في نفس الحجة كالاستحسان
في معارضة القياس يقدم اقواهما اثرا كما مر فان قلت الشهادة انما جعلت حجة بسبب العدالة
ثم هي لم تترجح بقوة العدالة قلت لانا لا نسلم بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما شرطت
العدالة لظهور جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة ولو سلم فلا نسلم انها مما يختلف بالضعف والشدة
لانها عبارة عن الانزجار عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة ولو سلم التفاوت فيها لكن الوقوف على الزيادة
متعذر لكونها امرا مبطنا فلم يمكن اعتبارها في تاثير الحجة الثاني قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود
به اي على الحكم الذي شهد بثبوته والمراد به كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في جنس هذا الحكم
لان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب او السنة او الاجماع فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع الاثر الى هذه الادلة كقولنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اولى واثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي فيه انه صوم فرض في دلالة التعيين
لان الفرضية لا توجب الا الامتثال بالمأمور به لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عندهم
فيكون اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو رد الوديعة والمغصوب

الي المالك ورد المبيع الى البايع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل باي طريق وجد الرد
يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا ولو ادى الدين بشرط التعيين لعدم تعين المحل لذلك
والثالث كثرة الاصول وهي عبارة عن كثرة نظاير ما وجد فيه هذا الوصف والجامع هو الوصف المؤثر
لا النظير وكثرة النظاير توجب زيادة توكيد للوصف المؤثر ولزوم الحكم به فيحدث به قوة مرجحة
فيكون هذا القسم قريبا من الثاني لان قوة ثبات الوصف على الحكم انما يكون بلزوم الوصف للحكم بان
يوجد في صور كثيرة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبائر والجوارب
ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية الا الغسل فرجحنا عليه والفرق بين القسمين لاخيرين ان الترجيح
في القسم الثاني بكثرة الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي هذا القسم بنفس كثرة الاصول
وهو المؤثر والتحقيق ان الثلثة راجعة الي قوة الاثر لكن شدة الاثر بالنظر الي الوصف وقوة الثبات
بالنظر الي الحكم وكثرة الاصول بالنظر الي الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار ولهذا قيل قلما
يوجد نوع من هذه الانواع الثلثة الا ويتبعه الاخران فان قلت الترجيح بكثرة الاصول عين الترجيح بقياس
على اخر بقياس وهو غير صحيح كما مر قلت انما لا يجوز ذلك باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه
القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة فيكون من جنس ترجيح القوي على غير القوي لا من
جنس ترجيح العلل على علة واحدة والرابع عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف ويسمى الترجيح بالانعكاس
كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره ينعكس الى ان ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله
انه ركن فيسن تكراره لان عكسه وهو ما ليس بركن لا يسن تكراره غير صادق لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق
وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما
تمام كونه مؤثرا فيه **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح الى التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج
الي الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فاذا تعارض
ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والاخر لمعنى في الحال على مضادته كان الاول كان الرجحان في الذات
احق بالاعتبار من الرجحان في الحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي
لان الحال قائم بالذات تابع لها فلو اعتبر الحال على مضادة الذات لكان التبع مبطلا للاصل ولان
الذات

اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير عما حدث بعده كالاجتهاد امضي حكمه فان قلت هذا
انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء
اخر كحال الاب وذات الابن فلا يكون تابعا له فلم لا يصلح مبطلا لشيء ليس هو تابعا له قلت الاصل
اصل والتبع تبع فالوصف الذاتي اصل والوصف العرضي تبع كيف كان على ان الكلام في ذات الشيء
وحاله لا في حال شيء اخر غير تابع له **قوله** فينقطع حق المالك فرع على الاصل المذكور مسئلة انقطاع
حق المالك من العين الى القيمة اذا تغير بصنع الغاصب فيه خياطة او طبخا او شيا بحيث تزداد به قيمة العين
فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات
الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجح علماؤنا حق الغاصب لانه قائم
من كل وجه لان الحادث بفعله وهو الصنعة موجود من كل وجه على الوجه الذي حدث لا يتغير
وهو المراد بقوله لان الصنعة قائمة بذاتها وحق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه لتبدل الاسم
والمقصود بالصنعة والشافعي رجح حق المغصوب منه لكون الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له باقية
ببقائه والعين قائمة بنفسها باقية بذاتها فيبقى على ملكه وتتبعه الصنعة وما ذكرنا من الترجيح اولى
لانه باعتبار الوجود وهو معنى يرجع الى الذات وما ذكره باعتبار البقاء والبقاء بعد الوجود
قوله والترجيح بغلبة الاشباه لما فرغ من وجوه الترجيحات الصحيحة شرع في بيان الترجيحات
المردودة وهي اربعة الاول الترجيح بكثرة الادلة كما ذكر في الاول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة
الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر شبه من وجهين
او اكثر مثاله قول الشافعي ان للاخ شبه الولد من وجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كوضع الزكوة وحل
الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا الشبه اولى بالاعتبار فلا يعتق
بالملك كابن العم الثالث الترجيح بعموم الوصف كترجيحهم التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لعموم وصف الطعم القليل والكثير الرابع الترجيح بقلة الاوصاف وبساطة
العلة كترجيح وصف الطعم ايضا على القدر والجنس وهذه التراجيح صحيحة عند عامة الشافعية لافادته
زيادة الظن عند كثرة الاشباه كما عند كثرة الاصول وزيادة الفائدة في الثالث وسهولة الاثبات
والبعد عن الخلاف في الرابع وعندنا فاسدة لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا للصورة

كالاجزاء

وهي بكثرة الاوصاف او بكثرة محال الوصف او قلة اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة
فنه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل
عند الشافعي يقدم الخاص على العام وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم واما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف
على حدة يصلح الجزء لا اصل الفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة قال صاحب التلويح لقايل ان يقول
الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة
ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر
اكثر او اعم او ابسط ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان الكلام على تقدير التساوي لكن النزاع في ان كون
احدهما اعم او اكثر او ابسط هل يوجب القوة المرجحة ام لا فمنعه علماؤنا بناء على ان العام لا يرجح
على الخاص بالاتفاق فلا يتوجه عليه المنع المذكور **قوله** واذا ثبت دفع العلل اي اذا اندفعت
علة المعلل بما اورده السائل من وجوه الدفع ولم يمكنه الترجيح اما ان ينقطع او يضطر الى الانتقال
من كلام الى اخر وهو على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا انما
تحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا علل
لنفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة بكونه مسلطا على الاستهلاك ومنعه الخصم ذلك احتاج
الى اثبات كونه مسلطا فيكون له ولاية ذلك لاثبات الحكم باثبات علته ولا يكون منقطعا ما دام لم يسع
فيه الثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر لاثباته بالعلة الاولى مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يقال ويفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع الكتابة
عن الصرف الى الكفارة لكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد فيقول وجب بهذه العلة
ان لا يمكن نقصان في الرق بالكتابة لان ما يمكن نقصانا في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فقد اثبت الحكم
الثاني بالعلة الاولى والثالث الانتقال من حكم الى حكم اخر وعلة اخرى وذلك بانه لا يمكن اثبات الحكم الثاني بالعلة
الاولى فيريد اثباته بعلة اخرى كما في هذا المثال فانه لما قال عندي لا يمنع هذا العقد لكن المانع نقصان
الرق عللنا بوصف اخر بان قلنا مثلا هذا عقد معاملة او معاوضة فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا
الضمان

انما يتحققان في القول بموجب العلة لان السائل لما سلم الحكم الذي تثبته المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم اخر
لم يتم غرض المعلل فلم يكن له بد من اثباته فينتقل الى اثباته بالعلة الاولى ان امكنه ذلك او الى علة
اخرى فلا يكون انقطاعا ومثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل على وجه لا
يحتاج الى الانتقال والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى
وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة ان لم يكن دفعها ببيان الملائمة والتاثير فهذا القسم
مستحسن عند بعض اهل النظر كما في قصة الخليل في محاجة اللعين فانه عليه السلام انتقل الى دليل اخر لاثبات
ذلك الحكم بعينه بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الا ان الصحيح ان هذا غير
مقبول بل يعد انقطاعا لظهور عجز المعلل عن اثبات المدعى ولانه لو صح لتطاول الكلام من غير حصول الغرض
ولا ينتهي المناظرة والجواب عن قصة الخليل عليه السلام ان هذه المحاجة ليست من قبيل الانتقال لان الحجة الاولى
كانت ملزمة للعين فانه علمه اما لانه عليه السلام اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والامانة و
معارضة اللعين باطلاق احد المسجونين وقتل الاخر كما نقل عنه باطلة لا تخفى على احد لكن الحاضرين لما كانوا
ضعفة القلوب واصحاب الظواهر خاف عليه السلام الالتباس عليهم فانتقل من الحجة الاولى مع كونها كافية الى حجة
اخرى خالية عن الاشتباه على العامة لبهت الذي كفر فهذا من قبيل ضم حجة ظاهرة الى الحجة حقيقة لا من الانتقال
قوله فصل جملة ما تثبت له الفروع من بيان جملة الحجج الشرعية شرع في بيان جملة ما ثبت بالحجج من الكتاب والسنة
والاجماع وهي اشياء الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من الاسباب والعلل والشروط
وانما يصح التعليل لاجل القياس وتعديه الحكم بعد معرفة هذه الجملة لان التعليل لتعدية حكم معلوم
ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقت ببيان القياس تتميما له
قوله اما الاحكام فاربعة المراد بالحكم هنا ما يتعلق به الخطاب اعم من ان يكون فعلا او لا بدليل قوله
وما اجتمع فيه الحقان وحق قائم بنفسه والحق هو الثابت الموجود من كل وجه ومنه السحر حق اي موجود
باثره والمراد من حقوق الله على الخلوص ما يكون مستحقه هو الله تعالى وحق العبد على الخلوص ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ليتعلق صيانة ماله بها **قوله** وما اجتمعا فيه اي ما اجتمع فيه حق الله تعالى
وحق العبد والحال ان حق الله تعالى فيه غالب كحد القذف فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف
فينتفع به العبد على الخلوص فيكون حقا له وشرع زاجرا ايضا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم

عن الفساد الظاهر وهذا انه حق الشرع ولما اجتمع فيه الحقان وتعارضا غلب الشافعي حق العبد
باعتبار حاجته وغنى الشرع وغلبنا حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير مرعيا ولا
كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا بنيابة عنه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها
انه لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة او في كلمات متفرقة
لا يجب الا حد واحد عندنا خلافا للشافعي في جميع ذلك **قوله** وما اجتمعا فيه اي الحقان وحق العبد
غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس ولكن تعالى فيها حق كالاستعباد كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع
ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببها مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح ولهذا يجري فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح ويوخذ السلطان به كاتلاف المال ولا يوخذ بحد القذف وليل رجحان
حق العبد اشار في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وفي بعض الشروح استدل على رجحان حق العبد
بقوله لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح
وانت تعلم ان هذا يفيد ان فيه حق العبد لا انه راجح **قوله** كالايمان وفروعه اي الصلوة والزكوة
والصوم والحج والجهاد وسائر العبادات وانما كانت فروع الايمان لعدم صحتها بدونه وصحته
بدونها **قوله** وهي انواع اي العبادات الخالصة مطلقا لتناول الايمان وفروعه فاصل
الايمان التصديق والاقرار ركن ملحق به وزوائده الاعمال وتكرار الشهادة على ما قيل واصل
الفروع الصلوة والزكوة والصوم من اللواحق والسنن والنوافل والاداب من الزوائد
وتمام الكشف في الكشف **قوله** وعقوبات كاملة اي محضة كالحدود اي حد الزنا وشرب الخمر
والسرقة فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وكونها كاملة لوجوبها بجنايات
كاملة لا تشوبها معنى الاباحة وعقوبات قاصرة وسمي اجزية فرقا بين الكاملة وانما اختصت بهذه
التسمية وان كان لفظ الجزاء لا يستدعي الكمال لوجود القصور فيه باعتبار اطلاقه على العقوبة
والمثوبة بخلاف اسم العقوبة فانه ينطلق على الكامل منهما مثالها حرمان الميراث بالقتل
فانه شرع جزاء على مباشرة القتل المحظور وعقوبة لها على القاتل وفيه معنى القصور في العقوبة من حيث
ان المورث لم يتصل بظاهر بدنه والالم الثابت بجنايته قاصر وهو القتل خطاء **قوله** وحقوق دايرة
بين الحظر والاباحة كالكفارات فان فيها معنى العبادة لتاديها بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق

والصدقة ولهذا شرط فيها النية ويجب فيها بطريق الفتوى ومعنى العقوبة لانها لم تجب مبتدا بل جزاء
على افعال فيها معنى الحظر كما هو حكم العقوبات فلم تجب على المتسبب والصبي والكافر والقاتل عمدا العدم
الفعل النقصي ووصف الكفر والكبيرة المحضة وجهة العبادة في جميع الكفارات غالبة عندنا بدليل وجوبها
على اصحاب الاعذار كالخاطي والناسي والمكره والمعذور الا في كفارة الافطار فان جهة العقوبة فيها
غالبة ولهذا لا تجب على الخاطي والناسي **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر اما كونها عبادة
فلدلالة اسمها عليها وهي الصدقة ولاشتراط النية في ادائها ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات
واشتراط النصاب كالزكوة واما تضمنها معنى المؤنة فلوجوبها بسبب راس يمونه ويلي عليه كالنفقة
ولما كان معنى العبادة راجحا فيها لما عرف من كثرة الامارات عليها قلنا هي عبادة فيها معنى المؤنة
ولما لم يكن عبادة خالصة لم تشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجبت على
الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند الشيخين كنفقة المحارم تجب عليهما **قوله** ومؤنة فيها
معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وبيان معنى المؤنة فيهما ان الله تعالى لما قدر
بقاء العالم الى الحين المعهود واليوم الموعود وجعل الارض سبب بقائه اذ القوت يخرج منها
فاوجب العشر والخراج عمارة لها اذ عمارتها ببقاء من يدفع عن بيضة الاسلام يد الاعداء من الاقوياء
المجاهدين والضعفاء المتهجدين حتى صارت الاراضي محمية عن الاعادي فصرف الخراج الى المقاتلة
والعشر الى الفقراء كفاية لهما ليتمكنوا من اقامة النصرة بالطعن بالسنان والدعاء بالجنان
واللسان على ما اشار اليه عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض
وانفاقا عليها معنى واما معنى العبادة في العشر فلتعلقها بالزكوة من حيث اشتراط النماء وكون
مصرفه مصرفها واما معنى العقوبة في الخراج فباعتبار تعلقه بالتمكن من الزراعة مع الاعراض
عن الاسلام والديانة وهو يصلح سببا للعقوبة والمذلة ووضع الخراج على الاراضي مذلة متضمنة
لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لكن لما كان الارض اصلا والنماء والتمكن من الزراعة
وصفا والمحل والمصرف شرطا كان معنى المؤنة التي هي باعتبار الارض اصلا فيهما حتى قلنا
مؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى العقوبة **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت وجب
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة كخمس الغنائم وهي ما ياخذه المسلمون

من الكفار بالاستيلاء والجهاد وخمس المعادن وهو ما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس فان الخمس حق ثبت لله تعالى لا حق لاحد فيه بل الغنائم كلها حق الله تعالى لانها حصلت بسبب الجهاد الذي هو حقه تعالى لكونه اعلاء كلمته كما قال عز ذكره قل الانفال لله لكنه تعالى وكثر نوا له جعل اربعة الاخماس للغانمين منه منة وفضلا من غير ان يستوجبوا بالجهاد فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل كان حقا استبقاه لنفسه ليتصرف فيه الى من شاء من خلقه وبيان كون خمس المعادن حق الله تعالى ما ذكر صاحب الهداية انها كانت في ايدي الكفرة ثم حويناه ايدينا فكانت غنيمة والحاصل ان الغنيمة على قسمين قسم يحصل بصنع العباد وقسم يحصل لا بصنع العباد **قوله** وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كملك المبيع والثمن في النكاح والطلاق وغيرهما مما لا يعد ولا يحصى **قوله** وهذه الحقوق اشارة الى الحقوق المذكورة كلها وتقسيم لها باعتبار آخر **قوله** فالايمان اصله التصديق والاقرار قيل هذا على مذهب الفقهاء فان كل واحد منهما ركن عندهم حتى لو صدق ولم يقر باللسان مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا خلافا للمتكلمين فان الاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام **قوله** ثم صار الاقرار اصلا مستبدا اي قائما بنفسه من غير اعتبار التصديق خلفا عنه ان عدم التصديق في احكام الدنيا حتى يحكم بالاسلام من اقر مكرها في الدنيا ويجري عليه احكام الاسلام وان عدم التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير حتى يحكم باسلامه وان لم يقر تبعا لاحد الابوين لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في الصغير الذي سبي وحده واخرج الى دار الاسلام وحده حتى حكم باسلامه ثم تبعية السابي خلف عن تبعية الدار حتى اذا وقع الصبي في قسم رجل من جند الاسلام فمات قبل الاخراج من دار الحرب يصلى عليه وليس هذا خلفا عن الخلف بل كله خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض **قوله** وكذلك الطهارة بالماء الخ لا خلاف في ان الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن الخلاف في ان هذا الخلف طهارة مطلقة ام ضرورية فعند الشافعي رح ضرورية يعني ان الخلفية يثبت ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد ولم يعتبر التيمم قبل الوقت وقبل الطلب ولم يجوز للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في انائين احدهما نجس ولم يجوز التيمم وعندنا طهارة مطلقة بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت الحكم

فانه يملكه القاضي عليه لوقوع الامن من التوى بولاية القضاء وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح يملكه باذن الولي لانه اهل للحكم بمباشرة الولي فكان اهلا للسبب لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها والمانع وهو احتمال الضرر قد اندفع براي الولي **قوله** وقال الشافعي رح الاصل عنده ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان الاول سمة العجز والثاني آية القدرة وبينهما تضاد فلا يجتمعان في محل فكل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيها لكونه موليا عليه فيها كالاسلام فانه لا تعتبر عبارته في الحكم بالاسلام اذا سمع منه الاقرار به لان المنفعة المطلوبة بالاسلام يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فانه يصير مسلما باسلام احد الابوين تبعا وان كان عاقلا وكذا البيع ولا تعتبر ردته ايضا لان حكم الردة في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للابوين سقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه وكل منفعة لا يمكن تحصيلها للصبي بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيها كالوصية فان المنفعة المطلوبة بها لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي وكذا اختيار احد الابوين بعد التفرق لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته ولا تعتبر عبارة الولي فيه قال المصنف رح في الكشف ولا فقه فيه اذ لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرة بنفسه في حالة اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح ان يكون وليا **قوله** والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما يبتني عليها من الاقسام شرع في بيان امور تعترض عليها فمنعها من بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها اهلية الاداء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما ستقف عليه بتفاصيلها ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة الكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يستقم في الصغر الا على سبيل التغليب

وهي نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة وهي ما يكون فيه لاختيار العبد
وكسبه مدخل والسماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فلذا اقدمت وهي عشرة الاولى الصغر وهو
عبارة عن اول احوال الآدمي من وقت الولادة الى وقت البلوغ وهو في اول الاحوال كالجنون
لان الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن
له عقل والصغير عديم الامرين لكن الصغير اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء فصح الاداء
منه ولم يجب لكون الصبا عذرا مع ذلك بسبب نقصان عقله فسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحج والحدود والكفارات لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
لان وجوب التوحيد دايم بدوام الالوهية فلو ادى يقع عن الفرض ولكن وجوب اداء الايمان ساقط
لانه مما يسقط عن البالغ بعذر الاكراه وكذا لا يقتل الصبي بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ
فان المرتد لا يقتل **قوله** وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي
العهدة اي المواخذة بما يحتمل السقوط لان الصبا سبب المرحمة فكان سبب العفو عن كل عهدة
يحتمل العفو ويصح منه اي من الصبي وله اي لاجل الصبي ما لا عهدة فيه اي يصح ان يباشر بنفسه او
يباشر لاجله غيره شيئا لا لزوم فيه ولا مواخذة عليه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض ولان
الصبا سبب العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا للشافعي رح لان وجوب القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة بخلاف كفر الصبي تبعا لاحد ابويه او بالارتداد والعياذ
بالله فانه يحرم عن الارث بسببه اذ الارث مبني على الولاية لقوله تعالى حكاية فهب لي من لدنك وليا يرثني ولا
ولاية للكافر على المسلم بالنص وبخلاف رق الصبي حيث يحرم به ايضا اذ لو ورث الرقيق يؤدي
الى توريث الاجنبي اذ العبد وما في يده لمولاه **قوله** والجنون وهو اختلال القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير سبب ويسقط به كل العبادات
قليلا كان او كثيرا وهو القياس لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية الاداء
لا يثبت الوجوب لما مر ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد والحقوه

[illegible]

بالنوم والاغماء في كونه كالعدم في حق ايجاب القضاء بجامع كون كل واحد منهما عارضا زال قبل
الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فسقط ثم هذا القياس والا
ستحسان انما يتاتى عند ابي يوسف رح في الجنون العارضي وهو المعترض على البلوغ واما الاصلي
كمن بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عنده حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الصوم والصلوة عنده وعند محمد رح انهما سواء
هو ظاهر المذهب وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح
ليصير ستا وعندهما باعتبار الساعات لئن يزيد على اربع وعشرين ساعة كما سيجيء في الاغماء
وفي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر وفي الزكوة ان يستوعب الحول لانها وظيفة السنة كما ان
الصوم وظيفة الشهر وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر على الملاك **قوله** والعته
الى آخره هي آفة ناشية عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض
كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وقولنا ناشية عن الذات لاخراج ما يكون بالمخدرات
وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها
الصبا مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق
عبد الغير كما يصح من الصبي العاقل لكن العته يمنع العهدة اي لزوم شيء فيه ضرر كالصبا فلا يطالب
في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يصح طلاق امراته واعتاق عبده باذن
وليه وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي وضمان ما يستهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف
لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد شرع جبرا لما يستهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لاجزاء
للفعل وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد الى التعلق
بقائه به لا ابتلاء من الله تعالى بحكم الامر والنهي بخلاف حقوق الله تعالى وبخلاف الحقوق الواجبة
بالعقود لانها وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند لزوم الضرر **قوله**
ويوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات فيه لا حاجة
الى قوله ويوضع عنه الخطاب بعد قوله العته بعد البلوغ كالصبا مع العقل في كل الاحكام والجواب

انه انما صح ذلك بعد ما علم الى اما نقلنا لما قاله القاضي الامام ابو زيد رح ان العبادات لا تسقط
عن المعتوه احتياطا لان وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب
وتوليا عليه اي تثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت على الصبي نظرا له لكونه سبب العجز والولاية
هو على عاجز لعجزه عن التصرف **قوله** والنسيان هو عبارة عن التوقيف لبداهته اذ كل عاقل قيل صح
يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش وقيل هو الغفلة عن معلوم في غير حالة
النوم وهو لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء في حق الله تعالى لانه لا يخل بالاهلية اذ هو لا
يعدم العقل لكن النسيان لما كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه في
اكثر الاحوال مثل النسيان في الصوم اذ النفس تميل طبعا الى الاكل والشرب فيوجب نسيان الصوم
في الاغلب ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه فيوجب الغفلة
عن التسمية لاشتغال قلبه ومثل سلام الناسي في القعدة الاولى لان القعدة محله يكون عفوا حتى
لا يفطر ويحل الذبيحة ولا يقطع حرمة الصلوة بخلاف السلام في غير حالة القعدة من القيام والركوع
والسجود فانه يقطع لانه ليس بغالب الوجود فيها لوجود الهيئة المذكرة فيها دون القعود لكونه محل
السلام وبخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعذر حتى لو اتلف مال الانسان
ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر فبعذره لا تسقط الحرمة صيانة
لحق العبد **قوله** والنوم فهو عجز الى آخره هذا بيان ان النوم لا حاجة اذ هو يصدق على الاغماء
ايضا وحده بعضهم بانه فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة
عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه وفي الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة
معتدلة تنحصر في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فاوجب تأخير الاداء
نتيجة يتنتج النوم وهي العجز يعني لما كان ان النوم العجز عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير حكم الخطاب
في حق العمل به لامتناع الفهم لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او خلفه وهو القضاء
وعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام والنوم ينافي الاختيار اصلا لعدم التمييز فبطل عباراته
المبنية على الاختيار حتى لحق كلامه بالحان الطيور فلم يعتبر طلاقه وعتاقه واسلامه وردته ولم يتعلق
بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم حتى اذا قرأ في صلوته قائما وهو نائم لم يصح في المختار واذا

تكلم في صلوته لم يفسد عند الامام فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله والاكثر على انها تفسد ولو قهقه
في صلوته لا يكون حدثا ولا يفسد صلوته في اختيارهما وقيل يفسد صلوته ويكون حدثا وقيل يفسد ولا يكون
حدثا وقيل يكون حدثا ولا يفسد **قوله** والاغماء وهو فتور غير اصلي لا بمخدر يزيل عمل القوى
ولا يزيل الحجى فخرج النوم اذ هو اصلي والفتور بمخدرات وخرج العته بقولنا يزيل عمل القوى
والجنون بقولنا ولا يزيل الحجى وهو كالنوم في تفويت الاختيار والقدرة حتى منع صحة العبارات
الا انه اشد تاثيرا من النوم في ازالة القوى فلهذا كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم
ومنع البناء البناء لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو
سبق الحدث بخلاف النوم لكونه طبيعيا وقد يحتمل الاغماء الامتداد فيعتبر امتداده استحسانا
في حق الصلوة خاصة فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وان كان القياس يقتضي عدم السقوط
لعدم زوال العقل وامتداده بالازدياد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار
الساعات عندهما حتى ان من اغمي عليه قبل الزوال ثم افاق بعد الزوال بساعة من اليوم الثاني
لا يقضي عندهما وعند محمد يقضي اذا افاق قبل دخول وقت العصر من اليوم الثاني وقد ورد الاثر ان عليا
رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وان ابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوات فتركنا القياس به وامتداد الاغماء في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي
عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء لان احكام الشرع تبتني على ما عم وغلب
لا على ما شذ وندر وكذا امتداده في الزكوة نادر فلم يعتبر في الاسقاط بخلاف الصلوة **قوله**
والرق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عجز حكمي شرع جزاء في الاصل اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
والمال واما انه حكمي ليس بحسي فلعدم قدرته على الاحكام الشرعية المذكورة لا على الاعمال الحسية فان
العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا واما انه شرع جزاء في الاصل اي ابتداء فلان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى جازاهم الله تعالى على كفرهم بجعلهم عبيد عبيده مملوكين مبتذلين بمنزلة
البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه اي الرق في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي
لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى بلا جناية وجدت من العبد ولهذا كان المولود

من المسلم رقيقا وان لم يوجد منه الجناية بقهر المرائي بسببه يصير الشخص عرضة اي معرضا للتملك وللابتذال
اي كالبهائم **قوله** وهو وصف لا يتجزى كالعتق الذي هو ضده اعلم ان ههنا اربعة اشياء ملك ورق
وعتق واعتاق فالملك عبارة عن صفة شرعية للمحل يقتضي اطلاق التصرف فيه لولا المانع وهو
يتجزى بالاتفاق ثبوتا وزوالا فيثبت بشري النصف بقدره ويزول ببيع النصف بقدره والرق عبارة
عن ضعف حكمي كما عرف وهو وصف لا يتجزى بالاتفاق على ما هو الظاهر من المذهب اذ من المحال ان
يصير الشخص ضعيفا مسلوب الولاية والمالكية والاهلية للشهادة ونصفه قويا مالكا اهلا للولاية
والشهادة والعتق لغة عبارة عن القوة من قولهم عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره وفي الشرع
عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والولاية والشهادة وهو لا يتجزى حصولا في المحل عند علمائنا
رحمهم الله وعند الشافعي رح كذلك ان كان المعتق موسرا وان كان معسرا يتجزى حتى لو اعتق
احد الشريكين نصيبه فهو معتق نصيبه وفي الباقي رقيقا يباع ويشترى وقلنا لو كان متجزيا لثبت
تجزي الرق وهو محال كما ذكر واما الاعتاق فعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يتجزى في حالتي
اليسار والعسار وعلى قولهما لا يتجزى في الحالين ولا يعنى بقولنا ان الاعتاق يتجزى ان
ذات القول يتجزى او حكمه يتجزى بل المعنى ان المحل في قبول حكم الاعتاق يتجزى فيتصور ثبوته في
البعض دون البعض خلافا لهما فآل الامر الى ان حكم الاعتاق واثره ماذا حتى يعلم ان المحل في
قبوله متجز ام لا فقالا الاعتاق اثبات العتق بازالة ضده وهو الرق وحكمه ثبوت العتق بزوال
الرق ولا شك ان المحل في قبول العتق وزوال الرق غير متجز كما مر فاضافته الى البعض اضافة الى
الكل فيزول الرق عن الكل وفيه لكن ان الاعتاق انفعاله العتق يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فا
نكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال
متجزيا لم يكن الفعل متجزيا والا يلزم ثبوت الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر وتوضيحه
ان الاعتاق لو كان متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل اولا فان كان يلزم الاول
وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او غير ثابت اصلا فان ثبت يلزم تجزي العتق
وهو محال وان لم يثبت يلزم الثاني ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من الاهل في المحل
وقال الامام الاعظم رح ان الاعتاق ازالة الملك والعتق يثبت ضمنا فيكون حكمه زوال الملك ولا
شك ان المحل

في قبول زوال الملك متجز كما ذكر وفيه لكن ان الملك حقه دون الرق اذ هو حق الشرع ونفوذ تصرف
المالك في حقه لا في حق غيره فيكون فعله اعتاقا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك
يعقبه العتق الذي لا يتجزى فاذا ازال بعضه فقد وجد شرط العلة فيتوقف العتق على تكميل العلة
اما بالسعاية او باعتاق الباقي فصار كالاعتاق كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية يتعلق بها حكم
غير متجز وهو اباحة الصلوة فاندفع جميع ما قالا **قوله** والرق ينافي مالكية المال لان الرقيق مملوك
مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكمال
فتتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لعدم التنافي
بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية عليها في
حق الرقيق حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى لابتنائه على ملك الرقبة كما
لا يملكان الاعتاق وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بالطريق الاولى لان الرق
في المكاتب ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح
ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولي لعدم اصل القدرة التي هي من
شرائط الوجوب لانها بالمنافع المالية والبدنية ولا يملكان شيئا منهما اما المالية فظاهر واما البدنية
فلانها للمولى لان ملك الذات علة ملك الصفات الا فيما استثني من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان
القدرة التي تحصل بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا **قوله** ولا ينافي اي الرق مالكية
غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق غير مملوك من هذا الوجه فلا يتحقق المنافاة وانما يحتاج
في النكاح الى اذن المولى حتى يتوقف عليه لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي ايجابه بلا اذنه ضرر به
وانما ملك المولى اجباره على النكاح تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان لا لانه مالك حتى
ان المالك للطلاق بعد الاجبار هو العبد دون المولى **قوله** وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا دون العقبى مثل الذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا للايجاب والا
ستيجاب تمتازا عن البهائم وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيكون من باب
السلطنة فيكون كرامة وكذا حل النكاح اذ استفراش الحرائر والتوسعة في تكثير النسل على وجه

لا يلحقه لانه من باب الكرامة ولهذا اختص النبي عليه السلم بالزيادة للتشريف والكرامة **قوله** وانه لا يؤثر اي الرق
لا يؤثر في عصمة الدم بالاسقاط او التنقيص يعني ان الرقيق معصوم الدم حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض وتثبت بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان وتثبت
بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين جميعا وفي العصمتين فيقتل الحر بالعبد لان مبنى الضمان
على العصمتين **قوله** وانما يؤثر في قيمته كانه جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد
انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثر الرق في تنقيص القيمة لا في العصمة لان العصمة بالايمان
ودار الاسلام والعبد فيه مثل الحر وقوله ولهذا متعلق بقوله والعبد فيه كالحر **قوله** وصح امان المأذون
وان كان الامان من باب الولاية لكونه تصرفا على الغير والزاما عليه والرق ينافيها لان الامان بالاذن
في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما اذن له في القتال صار شريكا في الغنيمة حتى استحق الرضخ
فهو بالامان يسقط حقه فيها فيلزمه حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه
فلم يكن من باب الولاية كشهادته في هلال رمضان فانها التزام صوم ثم تعدى الى الغير وفي امان المحجور
اختلاف فعند ابي حنيفة رح لا يصح وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهم الله
يصح **قوله** واقرار بالحدود يتفرع على قوله ولا ينافي مالكية غير المال اي صح اقرار العبد مأذونا
كان او محجورا بما يوجب الحدود والقصاص لكونه مبنيا على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك
المولى اراقة دمه ولا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص فكان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح
كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا
صح اقرار مأذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عند نا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر
رح لا يقطع ويؤخذ بالضمان في الحال في المأذون وبعد العتق في المحجور وبالعاي صح من المأذون
في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر
وفي اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين الائمة الثلثة فعند الامام الاعظم رح يصح اقراره
مطلقا فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند الثالث على العكس وعند الثاني يصح في حق الحد
دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه هذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فان صدقه يقطع ويرد
المال بلا خلاف **قوله** والمرض هو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبائع الاربع وهو لا ينافي

اهلية وجوب الحكم ولا اهلية العبارة حتى صح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه وساير ما يتعلق بالعبارة
اذ لا خلل في الذمة والعقل المميز واللسان الناطق فيكون كالاهلية قايمة فكان ينبغي ان يكون حكمه حكم الصحيح
فاستدركه بقوله ولكنه اي المرض لما كان سبب الموت لكونه مفضيا اليه بترادف الآلام وان كان
متيقنا باجله وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي
قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة خلافة الوارث
او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلف اقرب الناس اليه كان المرض من اسباب تعلق
حق الوارث او الغريم بماله اذ المرض سبب الموت والموت علة التعلق فكان المرض سبب علة التعلق
فيكون التعلق ثابتا في الحال لوجود السبب اذ بالسبب يثبت نوع من الحكم قبل العلة فكان المرض
المتصل بالموت سببا للحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الورثة ففي الثلثين واما في حق
الغرماء ففي الكل ان كان الدين مستغرقا والا ففي مقدار الدين يستند الى اول المرض لان سبب
الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر فاذا وجد الوصف صار اصل المرض مو
صوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل
جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها
دون الاخيرة فيتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه ولما كان الحجر
ثابتا بقدر ما يتعلق به حق الوارث والغريم لم يؤثر المرض فيما وراءه كالنكاح بمهر المثل
فانه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية ولما لم يعلم
قبل اتصال المرض بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق لصدور
ركن التصرف من الاهل الى المحل فقيل كل تصرف صادر منه يحتمل للفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح
في الحال ثم اذا اتصل المرض بالموت وتحقق الحاجة الى الفسخ ينقض ويحتمل النقض والفسخ كما
لا اعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق
وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق
بمنزلة التدبير فيكون لازما ولا يثبت العتق في الحال حتى كان عبدا في ساير الاحكام واما
اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في الحال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث

فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن عبده المرهون حيث ينفذ عتقه
في الحال وان تعلق به حق المرتهن لان حق المرتهن في اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في
ملك الرقبة ولا اعتاق الا في ملك الرقبة قصدا وهو ملك الراهن فيصح اذ صحته مبنية على ملك الرقبة دون
اليد بدليل صحة اعتاق الآبق وزوال يد المرتهن ضمني فلا يبالي به ثم ان كان الدين حالا يطالب الراهن
باداءه وان كان مؤجلا يطالب بالقيمة ويجعل رهنا مكانه **قوله** والحيض والنفاس قيل الحيض دم ينفضه رحم
امراة سليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة وعن الدماء الخارجة من غير
ه وبقوله سليمة عن الداء عن النفاس فانه في حكم المرض حتى اعتبر تصرفها فيه من الثلث وبالصغر عن
دم تراه قبل تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج عن رحم المراة عقيب الولادة
وهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن
فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط بهما الصوم لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصلوة
بالنص وهو ما روي انه عليه السلام قال للحائض تدع الصلوة والصوم ايام اقرائها فبفوت صحة الاداء
بسببهما لفوات شرطه وعند فوات صحة الاداء يفوت الوجوب لان المقصود منه اما الاداء او
القضاء ولا سبيل الى كل منهما اما الى الاداء فلما ذكرنا واما الى القضاء فلاستلزامه الحرج
وهو مدفوع بالنص فكان القياس ان لا يشترط الطهارة عنهما لصحة اداء الصوم بدليل صحته
من الجنب والمحدث ولما اشترطت بالنص المذكور على خلاف القياس لم تؤثر في اسقاط قضاء
الصوم مع انه لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان اشتراط الطهارة لها بالنص على وفاق القياس
فانها لا تتادى بالاحداث والانجاس فتؤثر في اسقاط قضاء الصلوة مع وجود الحرج فيه
قوله والموت هو آخر العوارض السماوية قيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في
الآية التقدير وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
لفوات الغرض المطلوب من التكليف وهو الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لانه من احكام
الآخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وما شرع عليه من الاحكام لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا
بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى الحق ببقاء العين اذ الفعل

في حقوق العباد غير مقصود بل المقصود هو المال والفعل تبع ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه و
ان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها حتى ينضم اليها مال او ما
تؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فيقوى الذمة به فيكون ح بمنزلة ذمة الحي فيبقى الدين فان لم يكن
مال ولا كفيل لا يبقى ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح
اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها يعتمد تقرر الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين
محال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت بموته مفلسا والكفالة
شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفالة بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم يتكفل عنه رجل
فانها يصح الكفالة وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة
اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فصح التزام المطالبة بالكفالة فيوخذ الكفيل
في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصيل لعذر عدم ذلك في حق الكفيل
كما في الكفالة عن المفلس يوخذ الكفيل في الحال **قوله** وما شرع صلة يبطل اي ما شرع وجوبه
بطريق الصلة كنفقة المحارم ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
لان الرق يرجى زواله غالبا وهو لا يرجى زواله والرق ينافي وجوب الصلة في الذمة فالموت اولى
الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما فرط في عمره قال
عليه السلم ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث
شئتم **قوله** وان كان حقا له اي كان ما شرع حقا له اي مشروعا لاجله بناء على حاجته يبقى له
اي لاجله ما يقضى به حاجته لان الموت لا ينافي الحاجة بل يحققها ولهذا قدم تجهيزه على
قضاء ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه لمساس
حاجته اليه وهذا اذا لم يكن حق الغير متعلقا بعين فان تعلق كالمستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض
والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفه الى التجهيز ثم قدم ديونه لانه اهم من الوصية
اذ هي حائل بينه وبين ربه والوصية تبرع ثم قدم وصاياه من ثلث ماله على الميراث كما نطق به النص لان
الشرع قطع حق الوارث عن الثلث كما ذكرنا ثم وجبت المواريث ان ثبتت بطريق الخلافة عن الميت
لان الوارث اقرب الناس اليه فيكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاع الميت فوقع نظرا له راجعا الى الجميع

اى يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له اذ النفع فى الكل راجع اليه كما ذكرنا قوله فرض
تفسير لثبوت المواريث اى يعرف ميراثه الى من متصل به نسبا كالاب والام والولد وغيرها او سببا كالزوجة
ومولى العتاقة ومولى الموالاة او دينا بلا نسب وسبب بان يوضع فى بيت المال ليصرف في حوائج المسلمين
قوله ولهذا يبقى الكتابة اى ولبقاء ما ينقضى به الحاجة يبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف
لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل له الخلاص من النار كما ورد فى الحديث المعروف وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاء اى عن مال يفى ببدل كتابته لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال
بذلك شرف الحرية وعتق اولاده المولودين والمشترين حال كتابته حتى يكون ما يفى عن بدل الكتابة
ميراثا لورثته فيحكم بعتقه فى آخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما وبه
اخذ علماؤنا وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعى اذ لا يجوز ان يثبت العتق بعد
الموت لانعدام المحل ولا ان يستند العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبقه وفى
الاستناد اثبات السبق على الشرط وهو اداء بدل الكتابة فلا فائدة فى ابقاء الكتابة ولنا
ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لان حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وحاجة المكاتب
الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة مع حرية اولاده اذ الرق اثر الكفر
الذى هو موت حكمى فلما بقى عقد الكتابة بعد موت المولى لحاجته فلان يبقى بعد موت المكاتب لحاجته
اولى وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة للمملوكية
بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك فان جعل الحرية مستندا الى آخر جزء
الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو
يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حيوته
فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون
عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب
لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى اول وقت الغصب وان كان المغصوب حال
اداء البدل هالكا قوله وقلنا يغسل المرأة زوجها معطوف على قوله يبقى اى لبقاء ما ينقضى به الحاجة

قلنا ان المرأة تغسل زوجها فى العدة لبقاء ملك الزوج فى العدة لانه مالك فيكون مالكيته حكما فيبقى
الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة كالغسل وثبوت النسب بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لم يكن
لزوجها غسلها خلافا للشافعى رح وذلك لان المرأة مملوكة فالمملوكية حق عليها لا لها وقد بطلت بفوات
المحل بالموت ولا يقال للموت اتفى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت ينافيها والمملوكية
سمة العجز والموت لا ينافيها ولما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى لانا نقول الملك فى المملوك
شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية بما يقضى الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم يشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له واما غسل على رضى الله عنه
فاطمة رضى الله عنها بعد موتها فلو ثبت فذلك لادعاء الخصوصية به حيث قال لابن مسعود رضى الله عنه حين
انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلم قال فاطمة زوجتك فى الدنيا والآخرة قوله وما لا يصلح
لحاجته اى من الاحكام المشروعة للميت ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت كالقصاص فانه شرع عقوبة لدرك
الثأر وتشفى الصدور والميت غير محتاج اليه لا يصلح ايضا لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين
فلا يثبت للميت اولا ولا ينتقل الى الورثة ثانيا كما ينتقل سائر الاموال بل يثبت للورثة ابتداء اذ الجناية
وقعت على حقهم من وجه لانتفاعهم بحيوته وقد ابطلها القاتل ولكن انما يثبت للورثة ابتداء بعد ما
انعقد السبب للميت فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موت المجروح
لكونه حقهم ابتداء لما ذكر من ان الغرض من شرع القصاص درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء
والعشائر على ما اشار اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ولاجل ما قلنا انه شرع لدرك الثأر وتشفى
الصدور وسلامة حيوة الاولياء قال ابو حنيفة رح انه غير موروث حتى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة اما اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة صار ثابتا
للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة لانه يصلح لحوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه وغيرهما فصار كانه هو الواجب فى الاصل بخلاف الاصل وهو القصاص اذ لا يصلح لدفع حوائجه
ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهى صلاحية دفع حوائج الميت وعدمها كما فارق التيمم الوضوء
فى اشتراط النية لاختلاف صفتهما وهى كون الماء مطهرا بنفسه والتراب ملوثا ولا يقال الاصل
وهو القصاص لم يجب حال حيوته حتى يثبت الخلف فيها ويصير موروثا لانا نقول الاصل ثابت

قلنا

حال حبونه بالنظر الى السبب وهو الجناية ولهذا صح العفو عنها كما ذكر فثبت الخلف من ذلك الوقت
ايضا عند سقوط الاصل ولاجل ان القصاص يجب للورثة ابتداء لدرك الثار قلنا يجب القصاص للزوجين
اذ الزوجية يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين كما في الدية يثبت النصيب منها لاحد الزوجين
اذ الزوجية يصلح سببا للخلافة خلافا لابن ابي ليلى في القصاص ولمالك في الدية **قوله** وله حكم الاحياء
في احكام الاخرة اي بما ذكرنا ثبت كله احكام الدنيا واما احكام الاخرة فانواع اربعة احدها ما يجب له على
غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه وثانيها ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه
على الغير وثالثها ما يحصل له من الثواب والكرامة بسبب الطاعات والاتيان بالمستحسنات ورابعها ما يكون
له من العقاب والملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى احكام الدنيا من حيث ان الميت
وضع فيه للخروج وللحضور بعد الفناء فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين
حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث فالقبر روضة دار ان
كان من اهل الثواب وحفرة نار ان كان من اهل العقاب ونرجو الله تعالى ان يصير لنا روضة بكرمه
وفضله وان يقينا من عذاب القبر وحده انه هو البر الرحيم الجواد الكريم **قوله** ومكتسبة وهو ما كان
لاختيار العبد فيه مدخل وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والاكراه واما
عد الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال
كالصغر وانما عد من المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد الرق
منها لانه اجزاء الكفر في الاصل ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية لانها ثبتت جبرا وبعد الثبوت
لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل على ثلثة انواع جهل باطل لا يصلح عذرا وهو اربعة اقسام اولها ثم الجهل صح
جهل الكافر بالله ورسله وهو كالقوي فانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدلايل
على وحدانية الله تعالى وربوبيته بحيث لا يخفى على احد من حدث العالم المحسوس وكذا على حقية الرسل
من القران وغيره من المعجزات قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلذلك
لم يجعل عذرا في الآخرة وقد يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة حتى لا تقبل وان لم
يجعل عذرا في الآخرة حتى يعاقب فيها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى مثل جهل
المجسمة والكرامية

فانهم قالوا بحدوث صفات الله تعالى ومثل جهل الفلاسفة بالصفات حتى لا يثبتونها ويمتنعون عن اطلاق
اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تعالى تفاديا عن التشبيه ومثل جهل المعتزلة
فانهم لا يثبتون صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى ويقولون عالم بلا علم قادر بلا قدرة وجهل صاحب
الهوى في احكام الاخرة مثل جهل بعض المعتزلة بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط
والحوض والشفاعة وهذا الجهل دون الاول لكون هذا الجاهل مسلما ومتأولا بالقرآن وثالثها جهل
الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متأولا بتاويل فاسد
فانه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح وهو ان امام المسلمين اذا كان عادلا يكون على الحق
ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وعلى هذا قلنا ان الباغي ان
اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن لانه معتقد لبقاء ولاية الالزام لكونه مسلما ولا شوكة
له بخلاف ما اذا كان له منعة حيث لا يضمن لخلوه عن الفائدة اذ ولاية الالزام عنه منقطعة لشوكته فوجب
العمل بتاويله الفاسد هذا اذا هلك المال في يده وان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه
لانه لم يملك ذلك بالاخذ والحاصل ان سقوط الضمان معلل بعلة ذات وصفين وهي المنعة مع
التاويل فاذا انتفى احدهما لا يسقط الضمان ورابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او
السنة المشهورة او عمل بالغريب على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا
كالفتوى ببيع امهات الاولاد وهو مذهب بشر المريسي وداود الاصفهاني متمسكين بما روي
عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله فانه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلم اعتقها ولدها وكالفتوى بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب
من السنة فانه مخالف للكتاب كما مر **قوله** والثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي في موضع
يتحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او الاجماع فانه يصلح عذرا كالمحتجم
افطر على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح فان الحجامة
تفسد الصوم عند الامام الاوزاعي لقوله عليه السلم افطر الحاجم والمحجوم وهذا اذا كان ظنه
بناء على فتوى مفت او سماع حديث اما اذا كان غير مبني على احدهما يلزمه القضاء والكفارة
بالاتفاق بخلاف المغتاب لو افطر على ظن ان الغيبة فطرته لقوله عليه السلم الغيبة تفطر الصائم حيث

يلزمه الكفارة لانه ماول بالاجماع فلا يكون جهله في موضع الاجتهاد الصحيح وكذا اذا كان الجهل
في موضع الشبهة اي في محل الاشتباه فانه يصلح عذرا لمن زنى بجارية والده او امراته على ظن
انها تحل له فان الحد لا يجب عندنا خلافا لزفر لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والزوجين
والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر فيكون محلا للاشتباه فيصير الجهل به شبهة فيصلح
دارئة للحد ويسمى هذه شبهة الاشتباه فلا يثبت بها النسب وان ادعى ولدها ولا يجب العدة بخلاف
ما اذا وطئ الاب جارية ابنه حيث يثبت النسب اذا ادعى ولدها وان قال علمت انها حرام
لان الشبهة فيه نشأت من الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وشبهة الدليل اقوى
من شبهة الاشتباه قوله والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم اي جهل من اسلم
فيها ولم يهاجر بالشرائع كلها عذر حتى لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والزكوة وغيرهما
ولم يؤدها لا يلزمه قضاؤها خلافا لزفر لخفاء الدليل في حقه وهو الخطاب لعدم بلوغه
اليه حقيقة بالسماع وتقديرا بالشهرة فيصير جهله بالخطاب عذرا بخلاف الذمي اذا اسلم في
دار الاسلام لشيوع الاحكام والتمكن من السؤال ويلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع
حتى يكون عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع بعد زمان لان الدليل خفي في حقه
ايضا اذ ربما يقع البيع ولا يشتهر وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار اي اذا اعتقت
الامة المنكوحة يثبت لها خيار العتق ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته
بحديث بريرة ملكت بضعك فاختاري فجهلها بالعتق او بالخيار يجعل عذرا لان الدليل
خفي في حقها اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلان خدمة المولى شاغل لها من تعلم احكام
الشرع بخلاف خيار البلوغ لمن زوجها الاخ او العم فانه يبطل بالجهل بالخيار لان الدليل
غير خفي في حقها لتمكنها من التعلم وجهل البكر بانكاح الولي فان الولي اذا زوج البكر
البالغة ولم يعلم بالنكاح يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار وان سكتت قبله وجهل
الوكيل والماذون بالاطلاق اي باطلاق الوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر
يكون عذرا فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل
والمولى في الاول وينفذ في الثاني لخفاء الدليل ولزوم الضرر قوله والسكر وهو غفلة تعتري

على الوجه الذي يثبت الاصل وهو العجز فينعكس الحكم في المسائل المذكورة لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء واختلف علماؤنا رحمهم الله ايضا في هذه الخلافة فعند ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله الخلافة بين الماء والتراب بظاهر النص يدل عليه فاستوت الطهارتان وعند محمد وزفر
رحمهما الله بين الوضوء والتيمم ويبتنى على هذا الخلاف مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعندهما لما كان التراب
خلفا عن الماء في حصول الطهارة واستوت الطهارتان كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد منهما
بتمامه فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله لما كان التيمم خلفا
عن الوضوء لم يستو الطهارتان فليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف
الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كاقتداء الراكع والساجد بالمومي فسقط بهذا التقرير
اعتراض من لا وقوف له على كلامهم ومرامهم بانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء فانما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا
عمل الاصل قوله والخلافة لا تثبت باشارة الا بالنص او باقتضائه دلالته لم يرد المصنف نفي الاقتصار
عليهما بل تثبت باشارة النص وبفحواه ايضا وانما المراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي يعني ان الخلف
انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي فكذلك خلفه قوله وشرطه اي شرط ثبوت الخلف
عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود اي وجود الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح المصير الى الخلف
بالعجز عن الاصل كما قلنا في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا
له حتى يتوجه خطاب الاصل عليه لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز انتقل الحكم الى الخلف
وهو التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف كالدمع
والعرق لما لم يكن موجبا للوضوء لم يكن موجبا للتيمم وهذا الاصل يظهر فائدته في يمين الغموس
والحلف على مس السماء فان اليمين الغموس لما لم يكن موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا للخلف
وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما كان موجبا للاصل لاحتمال وجودها انعقد موجبا للخلف
قوله واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة
اربعة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني
اما ان يكون وسيلة اليه اولا والاول السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده اولا والاول الشرط

والكل العلامة **قوله** كالاول السبب هو لغة الطريق الموصل الى الشيء قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء
سببا اي طريقا موصلا اليه وفي الشرع ما يكون طريقا الى الوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ثم ما يطلق
عليه اسم السبب اربعة اقسام سبب حقيقي وسبب هو في معنى العلة وسبب مجازي وسبب له شبهة العلة اما السبب
الحقيقي ويسمى سببا فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه
معاني العلل فخرج بقوله طريقا الى الحكم السبب المجازي والعلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب
العلة وبقوله ولا وجود الشرط وبقوله فيه معاني العلل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه اي بواسطة ولا تعقل م
وبغيره السبب الذي في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة وقوله ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب بيان لخلوه عن معنى العلة بعد تمام التعريف كدلالة انسانا ليسرق
مال انسان آخر او ليقتله فانه اذا فعل ذلك لم يضمن الدال شيئا اذ الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو فعل الاختياري بخلاف دلالة المحرم غيره
على الصيد فانه يضمن مع انها سبب محض لان الدلالة مباشرة لازالة الامن الحاصل بالتواري لا تسبيب كالمودع
يضمن لو دل السارق عليها لانه تارك للحفظ الملتزم **قوله** فان اضيفت العلة اليه اي اذا
تخلل بين السبب والحكم علة مضافة اليه بان تكون العلة امرا طبيعيا لا اختياريا صار السبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه كما يضاف الى العلة وذلك مثل سوق الدابة وقودها فانهما سببان لما تتلف بوطئها
لانهما طريقا الوصول الى الاتلاف وليسا بموضوعين له لكونا علتين له لكن يتخلل بينهما وبين الاتلاف
وطئ الدابة الذي هو علة له وهو مضاف الى السبب ولهذا يمشي على موافقة طبع القائد والسائق فيكون
له حكم العلة فيما رجع الى بدل المحل كالدية لا فيما رجع الى الجزاء المباشر كالقصاص وحرمان الميراث
والكفارة فان قلت القود او السوق اكراه على السير لا على الاتلاف ومثل هذا الاكراه مباح عقلا و
شرعا فكيف يجب به الضمان قلت نعم لكن المباح مقيد بشرط السلامة وقوله عليه السلام الرجل جبار ع
محمول على الاتلاف من غير سبب من خارج **قوله** واليمين بالله تعالى شروع في بيان السبب المجازي
وهو اليمين بالله يسمى سببا قبل الحنث للكفارة مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى
سببا للجزاء قبل وجود الشرط مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم
من غير ان يؤثر فيه بوجه واليمين انما تنعقد للبر وتجعل طريقا اليه والبر لا يكون طريقا للكفارة

في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى قط لان الكفارة متعلقة بالحنث والحنث ضد البر
والضد لا يكون طريقا الى الضد وكذا الجزاء ينزل عند وجود الشرط والبر مانع من وجوده
فلا يكون طريقا اليه فلا يكون ما يعقد للبر طريقا الى الكفارة او الجزاء قبل الحنث او وجود
الشرط لكن اليمين او التعليق يحتمل ان يؤول الى ان يكون طريقا اليهما عند الحنث وزوال
المانع بطريق الانقلاب فيسمى سببا قبل الحنث مجازا تسمية بما يؤول اليه في الجملة والحق ان الحنث
الاول اي السببية للمحلوف عليه لا للحلف وللمعلق لا للتعليق لان الكفارة والجزاء لا يجبان
الا بعد اسقاط اليمين والشيء لا يصلح ان يكون سببا بعد بطلانه واما المحلوف عليه و
المعلق فيبقيان بعد الاسقاط والبطلان فلا يخلو كلام المصنف عن تسامح **قوله**
لكن له شبهة الحقيقة اي لهذا المجاز شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم خلافا
لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويظهر فائدة الخلاف
في ان التنجيز بالثلث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده لا حتى لو قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع
عندنا وعنده يقع وذلك لانه لما لم يكن للمعلق شبهة السببية عنده لم يحتج الى المحل بقاء غاية
انه تصرف يمين وذمة الحالف يكفي لمحلية اليمين فاستغنى عن محل الجزاء وانما اشترط حال
التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود باستصحاب الحال حتى يصح اليمين به ويصير وسيلة الى
البر بكون الجزاء مخيفا ولهذا صح تعليق الطلاق بالنكاح بعد الطلقات الثلث وان
عدم المحل فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وعندنا المعلق وان لم
يكن سببا في الحال لكن له شبهة السببية لان التعليق يمين وموجبه البر والبر مضمون بالجزاء
بمعنى انه لو فات البر لزم الجزاء فصار للجزاء شبهة الثبوت في الحال وشبهة الشيء لا يبقى
الا في محل ذلك الشيء كالحقيقة اذ الشبهة ملحقة بها وقد فات المحل بتنجيز الثلث فبطلت
شبهة ثبوت المعلق في الحال فبطل التعليق بخلاف ما اذا زال الملك وبقي المحل حيث لا يبطل
التعليق لبقاء المحل ببقاء الحل وتحقيقه انه لما ثبت للمعلق شبهة الثبوت في الحال احتاج الى
حقيقة المحل او شبهته وبزوال الملك دون الحل ان زالت الحقيقة بقي الشبهة فكان بقاء

هذا القدر من المحلية كافيا في بقاء تلك الشبهة فاذا زال الحل لم يبق الشبهة ايضا فبطلت شبهة
الثبوت فبطل التعليق وانما بقي التعليق في قوله لعبده ان دخلت الدار فانت حر بعد
البيع حتى لو اشتراه بعده ووجد الشرط يعتق لان العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع
لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق التعليق واما صحة تعليق الطلاق بالنكاح
بعد الطلقات الثلث فلان ذكر الشرط وهو النكاح في حكم العلل لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة وكان الطلاق معلقا بما هو علة معنى و
تعليق الحكم بما هو علة حقيقة كقوله ان طلقتك فانت طالق يوجب بطلان حقيقة ايجاب الجزاء
لمقارنة المزيل الزوال فكذا تعليقه بما له شبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة فصار هذا الشرط الذي له شبهة العلة معارضا لشبهة كون الجزاء واقعا في
الحال ومانعا لها عن الثبوت والاعتبار وهذا معنى قول المصنف رح فصار معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اي على الشرط اذ شبهة ثبوت السبب للمعلق قبل تحقق الشرط
فاذا تعارضا بطل شبهة ثبوت السبب فلا يشترط المحلية فتبقى يمينا مطلقة ومحلها
ذمة الحالف فيتبقى ببقائها قوله ولا يجاب المضاف سبب للحال لكن حكمه متاخر الى وقت
المضاف اليه اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا للحال بعد صدوره من اهله التعليق الذي
هو الحائل بين الايجاب والمحل وقد انعدم في الايجاب المضاف ولهذا لم يمنع اضافة
ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر شهود الشهر من كونه سببا في حقه حتى
صح الاداء منه وهذا الايجاب من اقسام العلل كما سيجيء في بيان اقسام العلل انه علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب من حيث تراخي الحكم فلهذا ذكره في بحث السبب
لا انه قسم رابع منه كما قال بعض الشارحين لان قول المصنف رح من اقسام العلل ينافيه وقد
ذكر القسم الرابع في الكشف بعد هذا بقوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق فقد مر ان لهذا المجاز شبهة العلل قوله والعلة هي لغة عبارة عن العارض
المغير لوصف المحل بحلوله ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا لان كان يتغير حاله
من القوة الى الضعف بحلوله وشرعا عبارة عما يضاف اليه ثبوت الحكم ابتداء اي من غير

واسطة فخرج بالقيد الاول العلامة والشرط والسبب بالكلية علة العلة وفي بعض الشروح احترز
بقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة وفيه بحث اذ لا يضاف ثبوت الحكم الى السبب
والعلامة لان المراد من الاضافة التاثير ولا تاثير لهما في الحكم قوله وهو سبعة قيل هو
منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تنقسم الى القسم الاول هذا ظاهر ولا يمكن
ان يجعل المقسم ما يصدق عليه اسم العلة لان عود الضمير الى المعرف يأباه قلت يجوز ان يكون
من قبيل الاستخدام ويكون المراد من اللفظ معناه المصطلح ومن ضميره معناه الاعم وهو ما
يطلق عليه اسم العلة وان كان الضمير راجعا الى لفظ المعرف كقوله اذا نزل السماء بارض
قوم رعيناه وان كانوا غضابا قوله علة اسما العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة
احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب
اليها لا بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات الحكم وثالثها
ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ كالبيع المطلق للملك
فانه علة اسما لانه وضع في الشرع لاثبات الملك ومعنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لانه
يثبت به مقارنا له قوله وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فانه
علة اسما من حيث ان الحكم يضاف اليه بدون الواسطة ولكن الحكم لم يثبت به في الحال
فلم يكن علة حكما ولم يؤثر فيه قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته فلم يكن علة معنى قوله وعلة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة اسما لاضافة الحكم اليه شرعا ومعنى لكونه
مؤثرا فيه في الجملة لا حكما لتراخي الملك عنه لمانع وكذا البيع الموقوف لما قلنا والدليل على
كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين وقت الايجاب حتى يملكه المشتري
بزوائده المتصلة والمنفصلة قيل لا يخفى ان القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب
المصنف رح لانه يؤدي الى التخصيص وهو ممن ينكره لا يقال انما انكر التخصيص عند وجود العلة
حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس بعلة حكما ليتخلف الحكم عنها فلا يكون
هذا تخصيصا لانا نقول فعلى هذا لا تصور للتخصيص مع تمام العلة حقيقة لان الحكم اذا تخلف
عنها لم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف واجاب عنه بعض المحققين بان الخلاف في تخصيص العلل

انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ قلت
فعلى هذا الجواب يشكل بقسم الموانع الذي مر بناء على مذهب من اجاز التخصيص يعرف بالتامل
وكذا الايجاب المضاف الى وقت كالنذر بالصوم والصلوة المضاف الى وقت علة اسما ومعنى
ولهذا جاز التعجيل قبل الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لا حكما لتراخي الحكم عن وقت
الايجاب لكنه يشبه الاسباب حتى لا يستند الحكم الى وقت الايجاب وكذا نصاب الزكوة قبل مضي
الحول علة لوجوب الزكوة اسما لانه وضع له شرعا ومعنى لكونه مؤثرا فيه لان الغنا يوجب المواساة
لا حكما لتراخي الحكم عنه الى وجود وصف النماء الذي اقيم الحول مقامه شرعا فلما تراخي حكمه اشبه
الاسباب لوجهين احدهما انه انما تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به وهو النماء لانه لا يحدث بالنصاب
بل يحدث بغيره فلم يكن النصاب من باب علة العلة فقوي الشبه بالاسباب وثانيهما انه انما تراخي
الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء لانه معنى مؤثر في المواساة كاصل الغنا لكنه غير مستقل بنفسه قائم
بالنصاب فاشبه النصاب الاسباب بتراخي حكمه الى ما ليس بحادث به مما هو معنى مؤثر في الحكم
واشبه العلل ايضا بكون وصفه غير مستقل بنفسه وتحقيقه ان الحكم لو لم يكن متراخيا لكان النصاب
علة بلا شبهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب لكان النصاب
سببا حقيقة ولو كان متراخيا الى ما هو علة مضافة اليه لكان سببا في معنى العلة فلما تراخي
الى ما ليس بعلة حقيقة وليس بمضاف اليه ولكن شبيه بالعلل كان النصاب علة شبيها بالاسباب
اذ توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية ولما
كان شبه كون النصاب علة من جهة نفسه غلب على شبه كونه سببا لما كان من جهة توقف الحكم
على وصف له لان الاصل راجح على الوصف فجعلناه علة تشبه بالاسباب لا سببا شبيها بالعلل
وثمرة كون النصاب في اول الحول علة تشبه الاسباب تظهر في انه لا يظهر وجوب الزكوة بطريق
القطع في اول الحول بعد كمال النصاب حتى جاز التعجيل في اول الحول لكون العلة اصلا لكن لا يكون
المؤدي زكوة في الحال لعدم وصف العلة فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدي عن الزكوة
باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان النصاب ناقصا عند تمام الحول يكون المؤدي
تطوعا بخلاف البيعين المذكورين لان العلة موجودة ثم باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط

ولهذا اذا زال المانع وجب الحكم بها من الاصل حتى يستحق المشتري المبيع بزوائده وكذا عقد الاجارة
علة للملك المنفعة والاجرة اسما ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل وجوبها ولم يكن متبرعا
لا حكما لكون المنفعة معدومة في الحال لم يثبت في بدلها ايضا وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت
كالثمن والمثمن فلم يكن علة حكما قوله وعلة في حيز الاسباب وذلك بان يكون العلة موجبة
للحكم لكن بواسطة علة مضافة اليها لكونها من موجباتها فمن حيث انها المؤثرة في الواسطة وحكمها
كانت هي العلة ومن حيث وجود الواسطة بينها وبين الحكم اخذت شبها بالاسباب وذلك كشراء
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة العتق فيكون العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك
وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث وهو الثلثان حتى يبطل تبرعه
به ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل بالموت اذ العلة الحاجز مرض
مميت لا نفس المرض فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه الى اول المرض وكذا التزكية عند ابي حنيفة
رح علة للحكم بالرجم لكن بواسطة الشهادة بالزنا على محصن فالشهادة لا يكون موجبة للحكم بدون
التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون ضمنوا عنده وكذا كل ما هو علة العلة له شبه
بالاسباب لتخلل علة مضافة بينها وبين الحكم كالرمي فانه علة لحركة السهم وهو علة لمضي السهم في
الهواء وهو علة لنفوذه في المرمي وهو علة الموت فهذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كان الرمي علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصر هذه الوسائط شبهة ولما لم يوجب
الحكم الا بالوسائط صار شبيها بالسبب قوله ووصف له شبهة العلة اعلم ان الحكم اذا تعلق
بوصفين مؤثرين لا ترتيب بينهما في الوجود ولا تتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلة بخلاف ما اذا كان احدهما مؤثرا دون الآخر فان المؤثر هو العلة والآخر الشرط واذا
ترتب احد الوصفين المؤثرين على الآخر في الوجود كان آخرهما علة معنى لكونه مؤثرا
في الحكم وحكما لاقترانه به لا اسما لان الحكم يضاف اليهما جميعا فلم يتم نصاب العلة باحدهما
ولما كان بين الوصف الاخير والحكم مقارنة ترجح على الاول حتى صار كانه هو العلة للحكم
وللاول شبهة العلة لانه احد ركني العلة من غير مقارنة الحكم به ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله
حرمة النساء يثبت بالجنس او القدر لوجود شبهة الفضل اذ للنقد مزية على النسيئة فيثبت به شبهة العلة

ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في باب الحرمة فان قلت لما لم يحرم حقيقة الفضل لشبهة العلة كان ينبغي ان لا يحرم شبهة
الفضل بقابلها اذ الشبهة ملحقة بالحقيقة قلت مبنى اعتبار الشبهة على الاحتياط ولا احتياط
في الاثبات دون الاسقاط على ان الحكم يثبت بقدر دليله فالاقوى بالاقوى والشبهة بالشبهة فيسقط
ما يقال يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة فان قلت اسلام الدراهم في الزعفران صحيح مع وجود
احد الوصفين وهو الوزن فيهما قلت لما لم يتفقا في صفة الوزن لكون الزعفران موزونا بالامنان
والدراهم بالسنجات كان الاتفاق بينهما في الوزن ثابتا من وجه دون وجه فينزل منزلة الشبهة
وهي غير معتبرة **قوله** وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر فان الرخصة مضافة اليه شرعا فكان علة
اسما وحكم الرخصة يثبت عند وجوده فكان علة حكما لا معنى لان المؤثر في الرخصة حقيقة انما
هو المشقة لكنها امر مبطن فاقيم السفر مقامها لانه سببها الظاهري فتعلقت الرخصة بنفس السفر
وكذا النوم علة الحدث اسما وحكما لوجود الاضافة والمقارنة لا معنى اذ المؤثر خروج النجس والنوم
لا يستلزمه لكنه لما كان سببا لاسترخاء المفاصل وهو سبب للخروج اقيم النوم مقامه تيسيرا **قوله**
وليس من صفة العلة الحقيقية الخ لا نزاع في تقدم العلة عقلية كانت او شرعية على حكمها رتبة بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم الذاتي ولا في مقارنة العلة العقلية معلولها زمانا بين اهل السنة
كالاستطاعة مع الفعل لئلا يلزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة بل النزاع في جواز تقدم
العلة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى عدم جوازه مثل العلة العقلية واليه
ذهب المصنف وقال وليس من صفة العلة الحقيقية اي المنسوبة الى الحقيقة الشرعية تقدمها
على الحكم بالزمان بل الواجب اقترانهما معا بالزمان كالعلة العقلية اذ الاصل توافق اتفاق
الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء
ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية فاوجب في العقلية المقارنة وجوز في الشرعية
تراخي الحكم عنها لان العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها
فيلزم تقدم العلة بزمان والعلل الشرعية بمنزلة الاعيان في قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ
البيع والاجارة مثلا بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين واجاب المحققون عنه بانه ان اراد
بقوله لا يوجب الحكم الا بعد وجودها بعديته زمانية فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان اراد بعديته

في حرم الشبهة

ذاته فمسلم لكنها لا يوجب التاخر الزماني وهو المطلوب ولا يلزم بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود
كيف وانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون
العقد واحكام الشرع لها حكم الجواهر **قوله** وقد يقام السبب الداعي الخ اعلم ان اقامة الشيء مقام غيره
نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو لدفع الحرج كما في السفر اقيم مقام المشقة لكونه قطعة من
السقر فجعل نفسه عذرا مرخصا تيسيرا والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة في مثل تعليق
الطلاق بالمحبة لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة لكونها امرا مبطنا والفرق بين السبب الداعي
والدليل ان السبب هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل
من العلم به العلم بذلك الشيء وربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة وقيل الفرق بينهما
ان السبب لا يخلو عن نوع افضاء او تاثير بخلاف الدليل **قوله** وذلك اي اقامة الشيء مقام
غيره مطلقا سواء كان من النوع الاول او الثاني بثلثة اوجه من المعنى الفقهي احدها دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في الاستبراء اذ المؤثر في ايجابه شغل الرحم بماء الغير
وذلك امر مبطن لا يمكن الوقوف عليه فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء
بملك اليمين مقامه ذلك المعنى كذا قيل وفيه اشكال اذ استحداث الملك ليس سببا لشغل الرحم
بماء البائع والظاهر ان السبب الظاهر ملك الوطء للبائع واستحداث ملك المشتري شرط وكما في
المحبة اقيم الاخبار مقامها للعجز عن الوقوف عليها وثانيها الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات
فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من
المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمات وكذا في الظهار لما حرم الجماع حرم دواعيه اقامة لها مقامه وكذا
في العبادات كحالتي الاحرام والاعتكاف لما حرم الجماع حرم دواعيه وثالثها دفع الحرج عن الناس فيما
لهم فيه حاجة كالسفر اقيم مقام المشقة تيسيرا لان في الوقوف على حقيقة المشقة حرجا للتفاوت
الاحوال وكما في الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق لان في الوقوف على
حقيقة الحاجة الى الطلاق حرجا سيما ان الطلاق من ابغض المباحات اذ به يهتز عرش الرحمن
لكنه شرع عند العجز عن المضي على مواجب العقد كما ينبغي للحاجة اليه وهي امر مبطن فاقيم دليل
الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان توفر الاشتياق وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة
الحاجة

ودليل الشرع ووجوب الاستبراء صيانة لماء
عن الاختلاط بماء الغير فانه [illegible] والعلوق
من المشتري [illegible] على اعتبار [illegible] العلوق
من البائع [illegible] الشغل [illegible] اطلاع
السبب الذي [illegible] استحداث الملك
[illegible] عليه الاشكال الذي [illegible]
مقامه فلا يرد [illegible] السبب الداعي ابدا
لما كان [illegible]
راجعا الى الاختلاط

تبين او السقف او الطاهر من الوجه الثالث وان كان السقف من النوع الاول والطاهر من النوع الثاني
والفرق بين دفع المروح ودفع الضرورة امكان الوقوف في الاول وعدمه في الثاني **قوله** والمراد بالشرط
الشرط هو لغة عبارة عن العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات لازمة للحقوق دالة على التوثق
وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله وشرعا عما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف
عليه وجود الشيء ويثبت عنده ولا يثبت به كدخول الدار للطلاق المعلق به فان الطلاق المعلق به يوجد
عنده وبعده قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بالدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق
لم يكن علة له ومن حيث انه لا يفضي اليه لم يكن سببا له ومن حيث ان الطلاق المعلق لا يوجد بدونه لم يكن
علامة فسمي شرطا لكونه علامة لازمة للوجود **قوله** وهو خمسة اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء
شرط محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده كما في التعليقات باسرها مثل دخول الدار للطلاق
المعلق به فان وجود العلة يتوقف على وجود الدخول لا ان العلة موجودة مع تراخي الحكم كما بينا
وشرط هو في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه
ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما
تعلق به الوجود اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة فجاز ان تخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل الحقيقية فانها
علل بذواتها فلم يصح ان تخلفها الشروط وذلك كشق الزق فان علة التلف انما هي سيلان الدهن
الا ان الزق كان مانعا من عمل العلة فلما زال بالشق باشر شرط التلف فيجب الضمان عليه لان الشرط
في هذه الصورة لم يعارضه علة لان السيلان امر طبيعي للدهن فلا يصلح اضافة الحكم اليه وكذلك حفر البئر
في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض مفض اليه الا ان الارض
كانت ممسكة عن السقوط فكان شرطا فاضيف الحكم اليه لان لا اضافة الى العلة وهو الثقل لا يجوز لكونه امرا
طبيعيا وكذا الى السبب وهو المشي لكونه مباحا بلا شبهة وشرط له حكم الاسباب وهو شرط اعترض عليه فعل
فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فذلك الفعل غير مضاف الى ذلك الشرط والشرط مقدم عليه فلذلك
لم يتمحض شرطا بل كان شبيها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا عن معنى كالافضاء الى العلة بواسطة
وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد فابق لم يضمن لان الحل ازالة المانع وهو القيد فكان

شرطا

150

شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف شابه سببا محضا فلم يضف الحكم اليه بل اضيف
الى العلة القائمة بنفسها غير الحادثة بالشرط وهو الاباق الذي هو حادث باختيار صحيح فان قلت اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق يضمن وان اعترض فعل مختار على الامر قلت لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
اتصل الاباق به يصير غاصبا كالاستخدام مع الخدمة **قوله** وشرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم
تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاولى شرط اسما
اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف
الى آخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وشرط
هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا وسيجيء بيانه **قوله** وانما يعرف الشرط بصيغة الشرط على نوعين صيغي
وهو ما يدل عليه الصيغة صريحا كحروف الشرط وهو لالتي وهو ان يدل على الشرط معنى الكلام من غير صيغة
يدل عليه صريحا كقوله المرأة التي اتزوجها طالق والاول لا ينفك عنه معنى الشرط وقال الامام القاضي
ابو زيد مع ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي
قدرة على الكسب او امانة وهدايته فان هذا الشرط مذكور على وفاق العادة والكتابة جائزة بدون
هذا الشرط واجيب بان الامر هنا للندب بدليل السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم
والندب معتبر بالشرط فيكون على حقيقته وكلام الله منزه عن اللغو وفيه اشكال اذ القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم كما تقرر في موضعه فيكون الامر في آتوهم للندب لا يوجب كونه في كاتبوهم لذلك
اللهم الا ان يقال نعم القران ليس بموجب لكن لا يبعد ان يكون دليلا عند احتمال الكلام اذ لا
خلاف في ان التناسب بين الجمل من محسنات الكلام **قوله** لو وقع الوصف في النكرة المراد بالنكرة
غير المعينة وان كانت معرفة لفظا فان التزوج في قوله المرأة التي اتزوج طالق وقع صفة للمرأة الغير
المعينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصار كانه قال المتزوجة طالق فيتعلق الطلاق
بالتزوج كما لو قال ان تزوجت لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد
وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع الوصف في المعين بان قال للاجنبية هذه المرأة التي اتزوجها طالق
لا يكون شرطا لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فيلغو لكونها اجنبية **قوله**
دليل الشرط يجمع الوجهين اي لو اتى بصريح الشرط يتعلق به الحكم في المعين وغيره كقوله ان تزوجت

امراة او هذه المراة فهي طالق يتعلق الطلاق في الوجهين جميعا **قوله** والرابع العلامة هي الامارة في اللغة كالمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود اي ما يكون علما على وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب بالاضافة او التاثير او وجود كخرج السبب والعلة والشرط كالاحصان فانه معرف لوجوب الرجم وليس بشرط عند القاضي الامام ابي زيد وبعض المتاخرين وهو اختيار المصنف رح اذ الشرط ما يتوقف انعقاد العلة على وجوده والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان بحدث بعده ولو تحقق الاحصان بعده لا يثبت الرجم لكن الاحصان عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا فيه موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا كان موجبا للرجم ولاجل ان الاحصان علامة ليس بشرط قلنا لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر الاضافة اليها بخلاف العلامة وعند المتقدمين وعامة المتاخرين الاحصان شرط فيه معنى العلامة اذ الشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط والاحصان كذلك لان وجوب الرجم متوقف عليه وكونه سابقا على الزنا لا يخل في شرطيته ولزوم كون الشرط متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه ممنوع كيف وان من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح وعدم ضمان شهود الاحصان لعدم صلاحية اضافة الحكم اليها عند صلاح العلة للاضافة وهي شهود الزنا فيضاف التلف عند رجوعهم اليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن شهود الشرط فلا يضمنون ولا يلزم ما اذا رجع شهود الشرط واختيار عامة وحدهم في مثله شهود الشرط واليمين اذ لا رواية عن السلف في ضمان شهود الشرط واختيار عامة المحققين عدم الضمان فالحاصل ان الاحصان شرط الا انه في معنى العلامة لشابهته اياها في عدم الاتصال بالحكم **قوله** فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي اصطلاح الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ثم الخطاب لما لم يثبت بدون الاهلية شرع في بيانها ولما لم يثبت الاهلية بدون العقل صدر البحث ببيان الاختلاف في حجية العقل لما كان العقل منفاوتا في اصل الخلقة اذ رب صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير كلم ببيانه كانت الاهلية متفاوتة ايضا كما سيجيء قالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بدون السمع اي لا مدخل له في معرفة الحسن والقبح بمعنى كونهما متعلق المدح والذم والثواب والعقاب ولا اثر له

في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع فاذا ورد السمع ثبت الحسن والقبح به دون العقل اي لا ان العقل اثبتهما والسمع دل على حسن وقبح سبق ثبوتهما بالعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبي غير عاقل تمسكوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل البعثة لكان حجة الله تعالى قبل البعثة تامة في حقهم وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لانها امارات غير موجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبت عندهم بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فلذلك انكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة وان وردت بها النصوص وغيرها من الاشياء الدالة عليها النصوص الواردة على خلاف مقتضى العقل وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل حتى قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان لوجود العقل ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على الجبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرد وجود العقل واحتجوا بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه قبل الوحي اني اراك وقومك في ضلال مبين فلو لم يكن العقل حجة بنفسه قبل الوحي وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين والمذهب الصحيح مذهب اهل السنة وهو ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية بل الموجب هو الله تعالى ولكن بالعقل يعرف الايجاب بجعل الله تعالى دليلا فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي لم يعذر بغلبة الهوى مع ثبوته في اصل خلقة الورى فقد تجاوز عن الحد وغلا فكلا طرفي الامور ذميم وخير الامور اوساطها فكان العقل معتبرا لاثبات اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فصح ايمان الصبي العاقل بوجود العقل وان كان غير مكلف به لسقوط الخطاب عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد والامام فخر الاسلام رحمهما الله وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجب الايمان بالعقل حتى قال الشيخ ابو منصور رح ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وهو قول كثير من مشايخ العراق والحديث محمول على الشرايع عندهم وهذا موافق لقول المعتزلة ظاهرا لكن الفرق ان المعتزلة يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب كالخطاب فظاهر الرواية هو الاول وهو الصحيح فكذلك نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف

لوجود الاسلام صح

بمجرد العقل اذا لم يتمكن من الاستدلال حتى لو ابلغ على الجبل ومات من ساعته ولم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا خلافا للمعتزلة ولو اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة خلافا للاشعرية لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب
عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد وليس على حد الامهال وتقدير زمان التجربة دليل يعتمد ويحكم انه كذا
لاختلاف الاحوال باختلاف الاشخاص مفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار زمان التجربة
في حق كل شخص على الحقيقة وعند الاشعرية وان استوفى مدة التجربة وغفل عن الاستدلال واعتقد
الشرك يكون معذورا اذا لم يبلغه الدعوة لما ذكر ان الوجوب عندهم بالسمع ولا اعتبار للعقل وما
تمسك به الفريقان من النصوص فباب التاويل مفتوح فيه قوله والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي
الصلاحية لحكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب وهي مبنية على قيام الذمة اذ هي محل الوجوب وبدون المحل
لا يثبت الوجوب والذمة لغة العهد وشرعا عبارة عن وصف يصير به الذات اهلا للايجاب والاستيجاب اي محلا
صالحا لايجاب الغير عليه شيئا وايجابه الذات اهلا للايجاب على الغير شيئا فالجنين في البطن ليس له
ذمة صالحة لكونه في حكم جزء من الام من وجه حسا وحكما اما حسا فلقراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها
كيدها ورجلها ولهذا تقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويسترق باسترقاقها
ويدخل في البيع ببيعها ولكن لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال لم يكن جزءا مطلقا و
اذا كان جزءا من وجه دون وجه لم يكن له ذمة كاملة فصلح لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب
فلم يصلح لان يجب عليه شيء حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب بنفعه الاقارب وبعد ما ولد
وانفصل من الام ظهرت له ذمة مطلقة وصار اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء الا ان الوجوب غير مقصود
لذاته بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار فجاز ان يبطل الوجوب لانعدام حكمه فما كان من حقوق العباد من
الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع وما فيه معنى العوض كنفقة الزوجات لزم الصبي وثبت
الوجوب عليه لوجود سببه وثبوت حكمه وهو الاداء بوليه الذي ينوب عنه لان المقصود هو المال دون الفعل
فيكون اداء الولي في هذا المقصود كادائه وما كان عقوبة نحو القصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يثبت في
حقه لعدم حكمه وهو المواخذة بالعقوبة وجزاء الفعل وما كان من حقوق الله تعالى يجب عليه ما يصح
القول بحكمه كالعشر والخراج لان حكمها وهو الاداء يحتمل النيابة لان المال هو المقصود اذ معنى القربة

والعقوبة فيهما غير مقصود ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او المال
لان المقصود في حقوق الله تعالى هو الاداء وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء
والصغر ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة فلذلك لم يلزمه الصلوة والزكوة والحج والصوم والايمان
على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل اداء الايمان حتى صح الاداء ولم يجب تجديده بعد البلوغ
لان صحة الاداء لا يبتنى على الخطاب وكذا العقوبات لا يثبت وجوبها في حقه سواء كانت خالصة لله تعالى
او كان فيها حق العبد لانه ليس باهل لحكمه قوله واهلية الاداء اي اعلم ان الاداء متعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بقوة البدن والادمي في اول احواله عديم
القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغا درجة الكمال
فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي العاقل واحدهما قاصرة كما في
المعتوه البالغ فانه قاصر العقل قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام وهذه هي
الاهلية القاصرة والشرع بنى عليها صحة الاداء من غير لزوم عهدة فاذا بلغا درجة الكمال
بكمال العقل والبلوغ يحصل له اهلية كاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب يدل عليه
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى
يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وهو انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت
الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله والاحكام منقسمة في هذا الباب اي في باب اهلية الاداء
القاصرة لان الاحكام اما حقوق الله تعالى او غيرها وكل منهما ينقسم الى ثلثة اقسام اما
حقوق الله تعالى فاما حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبيح لا يحتمل غيره واما محتمل لان
يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله تعالى فاما نفع محض
واما ضرر محض واما متردد بين الامرين فما كان حسنا محضا كالايمان بالله تعالى و
صفاته يجب القول بصحته من الصبي خلافا للشافعي لوجود حقيقته والاقرار من اهله وبعد
وجود حقيقة الشيء من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان مع كونه
حسنا لذاته باطل وكذا عن حكمه وهو السعادة في الدارين ولما استدل الخصم على عدم
صحته عن الصبي بان الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزامه العهدة

اشار الى الجواب بقوله بلا لزوم اداء اي لا عهدة فيه الا في لزوم لا داء ففي ذلك موضوع عنه
فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان في الحكم بصحته نفعا محضا ولا انفكال فيه نوع عهدة لحرمانه عن الارث
عن اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة لانه مضاف الي الكفر من بقي على الكفر
لا الي اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذلك ضمني لا حكم اصلي
للايمان وانما حكمه الاصلي السعادة الابدية ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا للارث من
اقاربه المسلمين ويتقرر نكاحه لو كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه لو ثبت له الحكم للايمان
تبعا لغيره ولم يعد ذلك عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة **قوله** وان كان
قبيحا على وجه لا يحتمل غيره كالردة لا يجعل عفوا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى حكما بصحة ردته
في احكام الدنيا ولهذا تبين امراته المسلمة ويحرم عن الارث من مورثه المسلم وعند ابي يوسف
والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس اما في احكام الاخرة فهي صحيحة
اجماعا لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب مع الكفر خلاف النص والعقل قيل هذه المسئلة
مما يؤيد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان به قلت الخلاف
بين السنية والمعتزلة في ان الصبي العاقل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل يكون معذورا عند الله تعالى
ام لا اما اذا اعتقد كفرا فلا خلاف فيه فاين احدهما عن الاخر فكيف يؤيده **قوله** وما هو
متردد بين الامرين اي بين كونه حسنا لعينه وقبيحا لغيره من حيث كونه مشروعا في بعض الاوقات
والحالات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه من غير عهدة فلا يلزمه الاتمام
بعد الشروع ولا القضاء بتقدير الفساد ولو احرم فارتكب محظور احرامه لا يلزمه الجزاء اذا ما كان
ماليا فلا يصح منه اداؤها لتضرره به في العاجل بنقصان ماله فيبتني على الاهلية الكاملة فان قيل قد
عد الصلوة في نفسه المامورية من الحسن لعينه هنا ما لا يحتمل عدم المشروعية والصلوة ليست
كذلك فلم يكن منه من هذا الوجه بخلافه ثم على ما مر فلا تناقض عند اختلاف الجهتين **قوله**
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة والاصطياد والاكتساب يصح
مباشرته منه ولا يصح الحجر منه لانه نفع محض لا يشوبه ضرر وفي الضار المحض الذي لا يشوبه نوع نفع
في العاجل كالطلاق والعتاق والوصية والهبة والقرض والصدقة يبطل ولا يملك عليه غيره الا القرض

فانه

على العقل بمباشرة بعض اسبابها فيمنع عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله فيدخل السكر الحاصل من الافيون
اذ لا معنى لاخراجه على ما توهم وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للمداواة وشرب المكره بمخافة الهلاك من الخمر وغيرها من المسكرات وشرب المضطر منها لدفع العطش وهذا
النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وساير تصرفاته من البيع والشراء لانه ليس من
جنس اللهو حتى يؤاخذ به فالحق بالمرض فلا يكون مخاطبا والنوع الثاني سكر بطريق محظور وهو السكر
من كل شراب محرم وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيلزمه احكام
الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه
واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغيرها الا الصاحي الا الردة حتى لو تكلم بكلمة الكفر
لم يحكم بكفره استحسانا خلافا لابي يوسف وهو القياس لان الردة تبتني على القصد والاعتقاد والسكران
غير معتقد لما يقول ولهذا لا يتذكر بعد الصحو فكانه لم ينطق قوله واقراره بالحدود الخالصة اي لا يصح
ايضا اقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى
لان الرجوع عن الاقرار بهذه الاسباب يصح فاقيم السكر مقام الرجوع اذ السكران لا يثبت على شيء
واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة اسباب الحدود مثل الزنا وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف
والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه بصريح الرجوع لا يبطل اذ فيهما حق العباد فبدليله وهو السكر اولى
قوله والهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له اراد به الوضع الشخصي حتى احتاج الي ارداف قوله
ولا ما صلح اللفظ له استعارة ولو اراد به الاعم من الشخصي والنوعي لما احتاج اليه كما فعله الامام
فخر الاسلام لان في المجاز وضعا نوعيا فتبين الفرق بين الهزل والمجاز ولهذا اجاز المجاز في كلام الله تعالى
دون الهزل فالهزل بهذا المعنى يقابله الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح اللفظ استعارة فيعم
حد الحقيقة والمجاز والهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به وانما جمع بين الرضا والاختيار لان
الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه ولا ينافي الرضا بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهازل
يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا ولهذا يكفر بالردة هازلا لان الرضا بالكفر كفر فصار بمعنى شرط الخيار
ابدا في البيع اذ يفسد البيع بكل واحد منهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة

ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق **قوله** وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان
بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال ولا يشترط ذكره
في العقد والا لما حصل مقصودهما من الهزل من اعتقاد الناس حقيقة البيع بخلاف خيار الشرط حيث
يشترط ذكره في العقد **قوله** والتلجئة كالهزل وهي العقد الذي تلجئ الانسان لضرورة يعني
ويصير كالمدفوع اليه فهو ان يقول لآخر اني ابيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة وانما هو تلجئة ويشهد
على ذلك ثم يبيع في الظاهر وحكم هذا البيع حكم الهزل الا ان الهزل اعم من التلجئة لان الهزل يجوز
ان يكون سابقا وان يكون مقارنا وان لا يكون مضطرا اليه والتلجئة انما يكون سابقا وعن اضطرار
قال في المبسوط معنى قوله الجئ الى كذا اي انا ملجأ مضطر الى ما انا شرعت من البيع وليست بقاصد حقيقة
ولهذا قال الشيخ والتلجئة كالهزل اشارة الى التغاير بينهما من وجه الا ان حكمهما لما كان واحدا
والمقصود هو الحكم حكم الامام فخر الاسلام بالاتحاد بينهما بقوله التلجئة هي الهزل اذا ثبت ان
تفسير الهزل وانه ما ذكرنا علم انه لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام لعدم الاخلال بشيء من العقل
والعقل يؤيده قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كان
منافيا للاهلية لما صح النكاح والطلاق واليمين ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام
الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة
دون الرضا بحكمها يثبت وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل
وجه على اربعة اما ان يتفقا على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار
ابدا لما ذكرنا ان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح
والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض
فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة رحمه الله يحمل صحة الايجاب اولى لكونها الاصل في العقود الشرعية فقالا اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي
البناء

على المواضعة فاعتبار المواضعة اوجبا العمل بها لكونها اسبق الامرين مع الاحتياج اليها لكونها
مفضيا الى صيانة الطالب عن اموال الناس الا ان يوجد ما ينقضها بان اتفقا على الاعراض عنها **قوله**
وان كان ذلك اي الهزل في القدر بان اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان
يكون الثمن الفا فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيكون الثمن الفين
في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عنه
والوجه ما ذكرنا من الجانبين وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين
عنه وفي رواية وهو قولهما فالثمن الف لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح
العقد الى اعتباره فكان الذكر والسكوت عنه سواء كما في النكاح وله انهما جدا في اصل العقد اذ
المواضعة في البدل لا في اصل العقد فلو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لفسد العقد
بواسطة الشرط الفاسد وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد وهذا لان اليمين فكان
شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين
تصحيحا للعقد **قوله** وان كان ذلك اي الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بمائة دينار
على ان يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على
البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثم دون ههنا بانه لو اعتبر المواضعة هنا يلزم خلو
العقد عن الثمن لانه حينئذ لا يكون المذكور ثمنا وما هو ثمن غير مذكور وثمه لا يلزم هذا المحذور لان
البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد اذ الالفان متضمن للالف **قوله** وان كان في الذي
لا مال فيه لما فرغ من بيان احكام الهزل الداخل فيما يحتمل النقض كالبيع شرع في بيان احكام الهزل
الداخل فيما لا يحتمل النقض وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق واليمين وما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال اما الاول فكما اذا وقع
التواضع بين الزوجين بانه يطلقها او بين المولى والعبد بان يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق
والعتاق مرادهما او يتواضعا بان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون ذلك هزلا فكل

عمل تعدير الهزل التي اكتفي
فكانه جعل العقد بالالفين
شرطا للبيع صح

هذا صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين واما النكاح فان وقع التواضع في اصله بان يقول لامرأة
اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المرأة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة
ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا لما روينا وان وقع التواضع في قدر البدل بان تواضعا
في السر على ان المهر الف والمهر في العلانية الفان فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله وقيل بالفين وهو
رواية عن ابي يوسف رح كما في البيع وان وقع التواضع في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر
في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عنه
يجب المسمى ويبطل المواضعة كما في البيع وعندهما يجب مهر المثل وجميع وجوه الروايات مذكورة في الكشف اعرضنا
عنه مخافة التطويل قوله وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لانه لا يجب بدون الذكر والشرط فلما شرط علم انه مقصود فان هزلا
باصله بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال
لازم عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الهزل بمنزلة خيار الشرط بالاتفاق والخلع لا يحتمله عندهما
لانه يمين من جانب الزوج ولا يختلف الحال عندهما بالبناء على المواضعة كالاعراض عنه والاختلاف
والسكوت وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط
في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال وعندهما
الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذا هذا وان اعرضا عن المواضعة بعدما هزلا باصل
الخلع والبدل وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلما ذكرنا واما عنده فلان المواضعة
قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل
الطلاق والخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما
فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا
بل اولى ولا ينعقد اختلافهما وان سكتا صحيحا دون اب الخلع واقع والمال لازم اجماعا او الوجه قد اندرج

فيما ذكرنا وان كان في القدر بان سميا الفين وقد تواضعا على الف فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن
كما لو كانه الثابت في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا وعند ابي حنيفة رح يجب ان يتعلق الطلاق
باختيار المرأة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع فكان شرط وقوعه
قبول جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها
الالف الاخر بالاعراض عن الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عنده لانه حمل
ذلك على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة كما ذكرنا وعندهما ايضا كذلك لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض بالاتفاق قوله
وان كان ذلك في الجنس بان ذكر الدنانير هزلا وغرضهما الدراهم يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال
سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل
التصرف عندهما ولا في المال تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء
توقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق
فيقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لما ذكرنا
وفي المبسوط اشار الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع
ثابت في الصلح عن دم العمد والاعتاق على مال قوله وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل
الفسخ كالبيع والاجارة او بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق فالهزل يبطله لان الاقرار لان
صحته انما هي لدلالة على وجود المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدمه فلا يكون هذا الاقرار ملزما شيئا
حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق المنعقد وبا
الاقرار كاذبا لا ينعقد فلا تعمل الاجازة قوله والهزل بالردة كفر اي المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر
هازلا بان قال لعازلا مثلا الصنم آلهة يحكم بارتداده وكان ينبغي ان لا يحكم به لان مبنى الردة
على تبدل الاعتقاد ولم يوجد هنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم كما في حالة الاكراه والسكر
فاشار الى الجواب عنه بقوله لا بما هزل به وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل راض بالتكلم بكلمة الكفر
وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه قال الله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته
ورسوله كنتم تستهزؤن

لا يعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران فانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا تكلم
بكلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا يحكم باسلامه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان
على سبيل الرضا كالكافر اذا اكره على الاسلام فاسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم
بكلمة الاسلام **قوله** والسفه هو في اللغة الخفة وفي الشرع خفة تعتري الانسان من سرور او غضب تحمله على
العمل بخلاف موجب الشرع من وجه مع قيام العقل فخرج ارتكاب المحظورات لانه يخالف لموجب الشرع من كل وجه
فليس من السفه المصطلح بين الفقهاء الذي يتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه ونبه عليه المصنف
بقوله وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اي اصل ذلك العمل الذي هو السرف والتبذير فان
اصله تفريق المال برا واحسانا وهو مشروع لانه تصرف في ملكه الا ان نفس الاسراف حرام لقوله تعالى ولا تسرفوا
والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا **قوله** وهو كذا اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية
لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء عقله بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فبقي اهلا
لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والآخرة وحقوق العباد فلا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب
بحال سواء حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع له اي مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما الآية نهى عن ايتاء المال اليهم ثم علق الايتاء بايناس رشد
وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة
رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة وان لم يونس منه الرشد
وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد **قوله** وانه لا يوجب الحجر اصلا عند
ابي حنيفة رح اي عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة
وعندهما السفه يوجب الحجر عن تصرف يبطله الهزل ويحتمل الفسخ نظرا له كالصبي وعملا بظاهر قوله تعالى فان كان
الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل حيث اثبت الولاية على السفيه
وذا لا يتصور الا بعد الحجر عليه واجاب الامام الاعظم رح عنه بان النظر على هذا الوجه يتضمن ضررا فوقه
لما فيه من ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهايم وهي نعم اصلية للانسان بها يمتاز عن البهايم فلا يجوز
ابطالها لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت بالنص على خلاف القياس فيقتصر عليه لا يقاس والمراد من السفيه

في الآية هو الصبي العاقل على ما قيل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير
ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون **قوله** والسفر هو الخروج المديد المراد الخروج من عمرانات
الوطن على قصد مسير ممتد ولهذا وصفه بالمديد وان كان نفس الخروج مما لا يمتد وادناه ثلثة ايام
لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بيانه ان المسافر يحلي باللام فاستغرق
الجنس لعدم المعهود فاقتضى كل مسافر من يمسح ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة
ايام كلا الا ان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء
هذه الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر اذ لا منع من الزيادة اجماعا **قوله** وانه
اي السفر لا ينافي الاهلية اي لا يخل بها لبقاء القدرتين الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب
شيء من الاحكام لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي سواء وجد المشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة كما اشار اليه قوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب فاقيم نفس السفر مقام المشقة بخلاف المرض
حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فتعلقت الرخصة
بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده واذا كان السفر من اسباب التخفيف فيؤثر في قصر ذوات الاربع
من الصلوات اجماعا وفي تاخير وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فبقي فرضا
حتى صح اداؤه لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن
موجبا ضرورة لازمة اي بعد تحققه لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لكون المسافر
قادرا على الصوم من غير ان يلحقه آفة ومعناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لكون سببها
وهو السفر غير لازم لكونه امرا اختياريا فيكون الضرر الناشي منه كذلك بخلاف السفه فانه امر سماوي
لا يمكن دفعه قيل اي حكم لا ان المراد به قول البعض نه اي من له اهلية الصوم اذا اصبح صايما وهو
مسافر بان شرع فيه مع النية حال السفر او مقيم فسافر اي شرع فيه مع النية حال الاقامة ثم سافر لم
يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه بعد تقرر الوجوب بالشروع بخلاف المريض اذا تكلف الصوم
يتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لان المرض يوجب
ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولكن المسافر اذا افطر في حالة السفر كان
قيام السفر المبيح عذرا او شبهة فلا يجب الكفارة عندنا وعند الشافعي يجب اذا افطر في السفر بعد ما شرع

مقيما اعتبارا لآخر النهار ولو لو افطر المقيم ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بالاجماع بخلاف ما اذا مرض
بعد الفطر مرضا مبيحا له حيث يسقط عنه الكفارة لما ذكرنا ان السفر اختياري والمرض سماوي
فجعل المرض عذرا في اباحة الفطر وسقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت شرعا
قوله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي تعلقت بالسفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر
بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان عليه السلم يترخص برخص المسافر حين يخرج الى السفر ويجاوز
العمرانات وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصرة لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والقياس ان لا تثبت
الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة ولهذا يبطل نيته الاقامة
في غير موضعها قبل سير ثلثة ايام لكونها نقضا للعارض ولو تم علته لما بطل بها كما لو نوى الاقامة في
غير موضعها بعد سير ثلثة ايام لانها ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لكن ترك هذا القياس بالسنة
تحقيقا للرخصة في حق الجميع وتعميما للحكم في كل فرد من افراد المسلمين اذ لو توقف الرخص على تمام
العلة لم يتحقق في حق من لم يكن مقصده المسير ثلثة ايام **قوله** والخطاء وهو ان يفعل فعلا من
غير قصد تام وهو لا يخلو عن نوع تقصير بترك التثبت ولهذا عد من المكتسبة وجاز المواخذة عليه عقلا عندنا
خلافا للمعتزلة والا لم يكن للدعاء بقوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فائدة لكنه
جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى ببركة دعاء النبي عليه السلم اذا حصل عن اجتهاد صحيح حتى لو
اخطا في الفتوى بعدما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة دارئة للعقوبة حتى
لو زفت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا ياثم اثم الزنا ولا يواخذ بحد وكذا اذا وجد
منه القتل خطا لا يواخذ بقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولم يجعل الخطاء عذرا في حقوق
العباد حتى وجب ضمان العدوان لانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الفاعل فيعتمد عصمة المحل
والخطا لا ينافيها ولهذا وجبت به الدية ولما لم ينفك عن ضرب تقصير صلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة
وصح طلاق المخطي عندنا كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق خلافا للشافعي رحمه الله لعدم
الاعتبار بالكلام بدون القصد الصحيح ولنا ان القصد امر باطن فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ
مقامه كالسفر مع المشقة ويجب ان ينعقد بيع المخطي بان جرى على لسانه خطا بلا قصد اذا صدقه خصمه
على الخطاء وقيد به اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق ولا رواية فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان ينعقد

بيعه فاسدا كما ينعقد بيع المكره لوجود اصل الاختيار وفوت الرضا **قوله** والاكراه هو حمل الغير على
امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه وهو ثلثة انواع احدها ما يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ
اي الذي يوجب الاضطرار الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو لان حرمته كحرمة النفس والاختيار وهو
القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مستقلا وفاسد وهو ان يكون اختياره
مبنيا على اختيار الغير وثانيها ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والقيد
والضرب الشديد الذي لا يخاف به التلف على النفس او العضو وانما لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار
الى الفعل لتمكنه من الصبر على ما هدد به وثالثها ما لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم المكره
بحبس ابيه او ابنه او زوجته او ذي رحم محرم منه حتى لو باع به فالبيع جائز في القياس وفي الاستحسان لا يجوز
وفي جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدد به ولو غلب على ظنه
انه تهديد لا تحقيق لا يتحقق الاكراه وكذا اذا لم يكن للمكره تمكن من ايقاع ما هدد به **قوله** والاكراه
بجملته اي بجميع انواعه لا ينافي الخطاب اي توجه الخطاب الى المكره ولا الاهلية اي اهلية الوجوب والاداء
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والقدرة ولان الفعل المكره عليه اما فرض او حرام او مباح او رخصة
وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر عليه اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياثم اذا كان
حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويباح له الفطر اذا اكره على افساد الصوم ويرخص اذا اكره
على اجراء كلمة الكفر على اللسان واعترض بانه لا حاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اريد باباحة الفطر اباحة الفعل
والترك فليس كذلك لانه ياثم بالترك الى ان قتل وان اريد به صحة الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون
مندرجا فيهما واجيب عنه باختيار الشق الاول وانما ياثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لبذل نفسه لاجل المباح
وفيه نظر اذ لا فرق في هذا المعنى بين شرب الخمر والافطار فكيف يفرق بينهما بالفرضية والاباحة **قوله**
ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار كما لا ينافي الخطاب لان المكره عرف الشرين فاختار اهونهما
اذ لو سقط الاختيار لم يتحقق الاكراه ولم يتوجه الخطاب فاذا لم ينافي الاختيار لا يصلح لابطال حكم شيء من
الاقوال والافعال الا اذا قام الدليل على تغيير ذلك الحكم ولكن الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
فكان دون الهزل وشرط الخيار في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار وكذا
في الخطا اذ البلوغ قام مقام اعتدال العقل فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا وكان ينبغي

ان يقتصر الحكم على المكره كما في الهزل والخطاء لكن الاكراه يفسد الاختيار وان لم يعدمه فاذا عارض اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل الى المكره
بجعل المكره آلة له وان لم يمكن بقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك كما في الخطاء وانما كان
يسقط بالترجيح فصارت التصرفات الصادرة من المكره على قسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن فشرع
المصنف في بيان تلك التصرفات بقوله ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المتكلم آلة لغيره اذ لا يمكن
ان يتكلم المرء بلسان غيره فاقتصرت الاقوال مع احكامها على المتكلم ثم ينظر فان كان القول مما لا
يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق والعتاق والنكاح فانها لا تحتمل الفسخ
ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا فصحت بالاكراه وان كان يحتمل الفسخ ويتوقف على
الرضا كالبيع والاجارة يقتصر على المباشر ايضا الا ان العقد يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع
انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فالاكراه
فينعقد فاسدا فاذا اجاز بعد زوال الاكراه صح لزوال المعنى المفسد بوجود الرضا ولا يصح الاقارير
كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله لان صحة الاقرار تعتمد قيام المخبر به لكونه خبرا محتملا للصدق
والكذب وانما يثبت الحكم بها اذا ترجح جانب الصدق فيها لدلالته على وجود المخبر به وقد قامت دلالة
عدمه وهو قيام السيف على راسه لانه يدل على ان الاقرار للخوف عن القتل لا لوجود المخبر به بخلاف
اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به
قوله وفي الافعال قسمان احدهما ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالاقوال فانه يقتصر على الفاعل
كالاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره
صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف
كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا في ان الضمان على الفاعل او على
الحامل وكالاكراه على الوطي فانه لا يتصور ان يطأ احد بآلة غيره فاقتصر الفعل على الفاعل حتى يجب
العقر في وطي امة الغير بالاكراه على الفاعل ولا يرجع به على الحامل لكن لو اتلف الامة بالوطي ينبغي ان يكون
الضمان على الحامل وثانيهما ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل
ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فينسب الفعل الى الحامل ويخرج الفاعل من البين

حتى لو اكره انسانا على قتل انسان فقتله بالسيف وجب القصاص على الحامل دون الفاعل ولو اكرهه
على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة الحامل لانه لما صار آلة صار ابتداء
وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل وهذا اذا لم يتبدل بالاضافة اليه محل الجناية فان تبدل
يقتصر على الفاعل ولا يتعلق الحكم بالحامل لان تبدل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما
حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه كما اذا اكره محرم
محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه
فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام نفسه لا على احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم دون الجزاء
اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل هنا هو قتل الصيد
باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل
فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة او الاشارة قوله والحرمات انواع
ما ذكر كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا شروع في بيان حكم
الاقدام على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصا
فيه قوله حرمة لا تنكشف ولا تسقط ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه
لا يحل الاقدام عليه بعذر الاكراه ولا رخصة فيه لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره
اي الفاعل والمكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق العصمة عند خوف التلف سواء فلا يكون له
ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فيسقط الاكراه في حق تناول دم المكره عليه وفي الزنا فساد الفراش
ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن ذات زوج وذلك بمنزلة القتل
لانه لا تجب النفقة على الزاني لانقطاع نسبه عنه ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد وربما
ينفي زوج المراة مثل هذا النسب فيهلك ايضا وانما قيد الزنا بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل
لا زنا المراة اذ هو يحتمل الرخصة لانه ليس في التمكين معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع والرجل
هو الذي القى بذره في ملك غيره وهو سبب للهلاك وانما الحقنا الجرح بالقتل لان حرمة طرف الغير
مثل حرمة نفسه فلا يجوز له جرح غيره بالاكراه واما جرح نفسه وقطع يد نفسه فيباح بالاكراه على قتل نفسه



وانما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها
لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة
لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك كظ

109

لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فجاز له اختيار ادنى الضررين قيل ويشكل عليه
مسئلة ذكرها الامام قاضيخان في فتاواه وهي ان المضطر اذا لم يجد ما ياكله لا يجوز له اكل اطراف
نفسه وقطعها منوع ان فيه صيانة نفسه وقطعها عن الموت فصار كقطع يده قوله وحرمة يحتمل
السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان كاكراه الملجئ بالقتل والقطع لا بالضرب
او الحبس يبيح تناول هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا حالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الاضطرار والاستثناء من التحريم اباحة فكان
الممتنع من تناولها عند الاضطرار مضيعا لدمه فيأثم قوله وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل
الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان حرمته عقلية لا يحتمل السقوط بحال لكن الشارع رخص فيه عند تكامل
الاكراه بشرط اطمئنان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وللحديث
الوارد في قصة عمار وخبيب رضي الله عنهما وهو معروف قوله وحرمة يحتمل السقوط لكنها
لم يسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام لقوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل لكن حرمته يحتمل السقوط لكونها مشروعة لم يسقط بعذر الاكراه
حيث لم يوجد دليل السقوط نصا ورخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة
المال فجاز ان يجعل وقاية للنفس قوله ولهذا اي لان الحرمة باقية في اجراء كلمة الكفر
واتلاف مال الغير حالة الاكراه قلنا اذا صبر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر وبيان اتلاف مال
الغير على القتل حتى قتل صار شهيدا لكونه باذلا لمهجته في رضاء الله تعالى لاعزاز الدين وصيانة
حق المسلمين وفقنا الله تعالى بلطفه العميم للتمسك بحبله المتين كما وفقنا بعونه الكريم
لتتميم تسطير ما التقطنا من فوائد المحققين وختم اعمارنا بالايمان
وحشرنا في زمرة المؤمنين كما ختم عباده كتابنا الملفظ بالليل
والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله اجمعين

قوبل وصحح واوله الى آخره [illegible] حسب ما وفق به الحق
بعون الله وحسن توفيقه [illegible]
نسخة المؤلف [illegible]
على يدي العبد الضعيف الراجي [illegible]
[illegible]